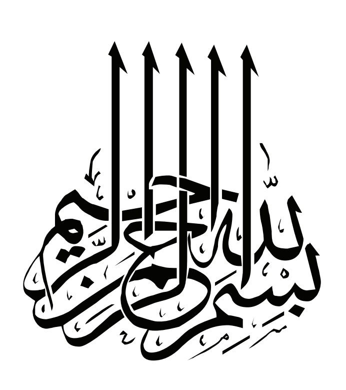
أضغاث أوهام

قراءة في فكر عبد الجواد ياسين
حول نظرية الدين والتدين


بسم الله الرحمن الرحيم

أضغاث أوهام

قراءة في فكر عبد الجواد ياسين
حول نظرية الدين والتدين

أضغاث أوهام

قراءة في فكر عبد الجواد ياسين
حول نظرية الدين والتدين

الطبعة الأولى
١٤٣٩هـ/٢٠١٨م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز»



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية – الخبر
eyadmousa@gmail.com

المحتويات

مقدمة ....
أين المشكلة ....
ما بعد العبدوية ....
بين شاطئين ....
مفهوم النظرية ....
مبررات النظرية ....
النتائج ....
نقد المفهوم ....
نقد المبررات ....
نقد النتائج ....
تقنية الغموض ....
في الختام ....

مقدمة

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله وصحبه وسلم وأجمعين.

أما بعد:

فاللَّهُمَّ يا مُعَلِّم إبراهيم علمنا ويا مُفهِّم سليمان فهمنا. . ، لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، ما شاء الله لا قوة إلا بالله، ربِّ اشرح لي صدري، ويسِّر لي أمري، واحلل عُقدةً من لساني، يفقهوا قولي، اللَّهُمَّ وفقنا واهدنا وسددنا واجمع لي بين الصواب والثواب وأعذني من الخطأ والحرمان. .

اللَّهُمَّ ربَّ جبريل وميكائيل وإسرافيل، فاطر السمٰوات والأرض، عالم الغيب والشهادة، أنتَ تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اللَّهُمَّ اهدنا لما اختُلِف فيه من الحق، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم.

وبعد؛ فهذه مناقشة لموضوع جليل القدر إذ يتعلق بدين

العبد وتديُّنه، والذي يكون عليهما الفوز والنجاة في الدنيا والآخرة أو الخسران والهلاك عياذًا بالله من الخذلان، وكان المستشار عبد الجواد ياسين قد كتبَ وأكثر في الحديث عن «الدِّين والتديُّن» بما يُخالف المنهج العلمي والقواعد المتبعَة في رصد الأفكار وتحليلها، ولما كان له ماض وتاريخ داخل الحركة الإسلامية فقد حمل البعض كلامه على معنى التصحيح والمراجعة والعودة إلى الاعتدال والوسطية.

ولمّا لم أجد مَن أفرَد الموضوع بالبيان والتوضيح = استعنتُ بالله تعالى، وحاولت إيضاح الأمر قدر ما تيسر، وعمدتُ إلى أصل أطروحة المستشار حول نظرية الدِّين والتدين؛ لأنها أساس طرحه، وإذا فُهِمَت على وجهها وبان ما فيها فقد كُفِينا الاستغراق في التفاصيل والتفريعات الجانبية، وكما قيل لا يستقيم الظل والعود أعوج، وإنما يكون تناول العَرْش قبل محاكمة النَّقْش، ولهذا ركزتُ على مناقشة القواعد وتركتُ السقف يلاقي مصيره.

وقد حداني هذا وغيره لاختيار قضية «نظرية الدِّين والتدين» لبحثها بشكل أساسي في أطروحة درجة التخصص، الماجستير، والتي جاء فيها كتاب عبد الجواد ياسين عينة البحث عن الاتجاه الحداثي والذي يعتبر ياسين أحد رجالاته الكبار[١].

(١) تناولتْ الأطروحة أيضًا: مناقشة الاتجاه الإسلامي، مع الحديث عن أصل =

ونظرًا لأهمية الموضوع وجِدّته ـ بحسب اطلاعي ـ في المكتبة العربية فقد نصحني بعض أساتذتي بإفراد الحديث عن المستشار وكتابه، تيسيرًا على المهتمين وتقريبا للقراء، والله سبحانه المأمول أن يُخلِص القصد ويتقبل وينفع بها في الدنيا والآخرة.

ولقد رأيتُ أن عادة مَن يكتب في تلك الموضوعات يحاول الرد على الكاتب بنفس لغته التي غالبًا ما تكون غامضة، نخبوية، لا يستفيد منها إلا شرائح معينة، فعزمتُ على أن أخالف ذلك كله، واتبعتُ طريقة «البيان» الذي هو من أعظم نِعم الرحمٰن على الإنسان، إذ علمّه إيَّاه وفضَّله به على سائر المخلوقات، فقال: ﴿عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ ۝٤﴾، وبيَّن سبحانه أنه مراده، إذ به تحصُل الهداية، فقال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[1]، وهو كذلك مراده تعالى من إرسال الرسل، فقال: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ﴾.

ورغم معرفتي بأن هناك مَن ينظر في الكلام؛ فإن وجدَه سهلًا مفهومًا، ازدراه وتنقَّصَه، إذ «المحجوب عن الأفهام

= النظرية وتفصيلات المصطلحات، وطبع مفردًا بعنوان: «نظرية الدين والتدين؛ الفهم والوهم»، صدر عن مفكرون الدولية للنشر.

(١) أي: سُبُل مَن قبلكم مِن أهل الإيمان بالله وأنبيائه ومناهجهم. ينظر: «تفسير الطبري» (٦/ ٦١٩).

كالمحجوب عن الأبصار فيما يحصل له في النفوس من التعظيم، وفي القلوب من التفخيم، وما ظهر منها ولم يحتجب هان واسترذل»[1] كما يقول الإمام الماوردي رَحِمَهُ اللَّهُ.

وأود هنا التنبيه على انقلاب الأذاوق الذي انتشر في الكتابات المعاصرة، فقد كانوا قديمًا ربما استعملوا الرمز من الكلام فيما يراد تفخيمه من المعاني، وتعظيمه من الألفاظ؛ ليكون أحلى في القلوب موقعًا، وأجل في النفوس موضعًا، فيصير بالرمز سائرًا وفي الصحف مخلَّدًا، كالذي حكي عن فيثاغورس في وصاياه المرموزة[2].

نعم؛ هذه الحجب والغموض والرمز، قد يستملح في الوصايا وما يجري مجراها اليوم، مثل تغريدات وسائل التواصل، ونقولات التدوين القصيرة ونحوه.

إما العلوم التي تتطلع إليه النفوس، فيقول الماوردي أنها مستغنية عن ذلك ولا يصلُح لها، يقول:

«فأما العلوم المنتشرة التي تتطلع النفوس إليها، فقد استغنتْ بقوة الباعِث عليها وشدَّة الداعي إليها عن الاستدعاء إليها برمز مستَحْل ولفظ مُستغرَب؛ بل ذلك مُنَفِّر عنها؛ لما في التشاغل باستخراج رموزها من الإبطاء عن إدراكها»[3].

---

(١) الماوردي «أدب الدنيا والدين» (ص٦١).

(٢) الماوردي «أدب الدنيا والدين» (ص٦٠).

(٣) الماوردي «أدب الدنيا والدين» (ص٦١).

وعلى كل حال؛ سيأتيك توضيح المزيد عن ذلك الأمر في آخر تلك الرسالة بإذن الله، والغرض من التنبيه أن «التوضيح»، واللغة الفكرية الثقافية التي تبتعد عن التعقيدات الفلسفية والمصطلحات المكتنزة، أيضًا كلاهما من مقصود الباحث هنا ليصل بذلك ـ بعد توفيق الله ـ إلى بيان القضية التي يتناولها البحث، وقد أسميته:

«أضغاث أوهام

قراءة في فكر عبد الجواد ياسين حول نظرية الدين والتدين».

والله من وراء القصد.

هذا؛ والأمر فيها كما في أخواتها، رجاءً منه وحده بالقبول كقول خبيب رضي الله عنه:

.... وإن يشأ يُبارِك على أوصالِ شُلو مُمزّع

والحمد لله أولًا وآخرًا

وكتب



المحاضر بكلية العلوم الإسلامية

جامعة المدينة العالمية

غرة ذي الحجة، ١٤٣٨هـ

٢٣ شهر أغسطس/ آب ٢٠١٧م

mhseada@hotmail.com

مــدخــل

الحمد لله، **وبعد:**

ففي أثناء تصفحي لتعليقات القرّاء على كتاب المستشار عبد الجواد ياسين، «الدِّين والتديُّن: التشريع والنص والاجتماع» بموقع القراءة (جودريدز ـ *goodreads*) استوقفتني عدة تعليقات تشير إلى حالة احتقان ثقافيٍّ وارتياب فِكريٍّ بين الجمهور المهتم بقضايا الدِّين والتدين، من تلك التعليقات المهمة، تعليق ينادي بضرورة وجود رد علمي وموضوعي بدلا من التعامل السطحي مع الأطروحات الفكرية واللجوء للأحكام العقدية بدلا من المناقشة الجادة، جاء فيه: «أتمنى أن أقرأ ردًّا علميًّا وموضوعيًّا لمن يخالفه بنفس العمق والمستوى بدلًا من التكفير أو الاكتفاء بترديد مقولة: التشريع في القرآن صالح لكل زمان ومكان»!

وقريب منه قول أحدهم: «اقتنعتُ بالفكرة العامة

للكتاب، ولكن تبقى بعض التفاصيل غير مُقنِعة لي»، وآخر يؤيد الحاجة الشديدة للرأي المقابل، فيقول: «الكتاب في حاجة شديدة إلي الرأي المقابل والنقد حتى نرى وجهة النظر الأخرى».

ومن التعليقات الجيدة والملهمة أيضًا قول أحدهم:

«الكتاب قيّم يضع كثيرًا من الإشكاليات التي تواجه دعاة الفكر السلفي، والتي كان متمكنًا جدًّا منها بسبب احتكاكه السابق بالتيار السلفي، ثانيًا: التكرار على الفكرة الأساسية كان بطريقة ملحة رغم وضوحها، أعتقد أنه أعاد المسألة أكثر من (٢٠) مرة، رغم اختلاف الصياغة كان المعنى واحدًا، عمومًا المراوغة الواضحة للكاتب كانت فنًا تكتيكيًّا ممتازًا منه بحيث من الواضح جدًّا أنه يتكلم عن المسألة من خارج نطاق العملية، الفكرة الأساسية هي: التسامح، وبعد التسامح لا يبقى إلا القليل من الخوف ليهزمه الشخص بنفسه رغم أنه من الواضح أنه يتكلم من الضفة الأخرى إلا أن النهر كان واحدًا في النهاية»[١].

وجدير بالذِّكر هنا؛ أنه ومع التقدم التقني وانتشار المواقع الشبكية التي تعمل على نشر الكتب وتشجيع القراءة والتعليق على الأعمال وتقييمها = صار من الضروري واليسير

(١) يراجع: صفحة كتاب «الدين والتدين»، على جودريدز
https://www.goodreads.com/book/show/15982664.

أيضًا استطلاع رأي شريحة مهمة من القُرّاء حول كتاب بعينه، والذي يفيد بطبيعة الحال ـ بشكل ما ـ في تلمُّس تأثير الكتاب ومادته على قناعات القرّاء مع تنوع ثقافاتهم وبلدانهم واختلاف أعمارهم، بحيث تمثل هذه «التغذية الراجعة» موردًا مهمًا للتقييم ولبنة أولى في النقد ومعرفة النقاط الأساسية التي يحتاج القاريء التركيز عليها لضبط تصوره وأفكاره على القضية محل البحث.

أين المشكلة؟!

إن مسألة الدِّين والتدين تشغل مساحة كبيرة جدًّا في الفكر الإسلامي، وربما يمكن القول أن الفكر الإسلامي برمته يدور حول تلك المسألة ويتمحور حولها، وكيف لا.. والإسلام دين متكامل ومنهج حياة لا ينفك الإنسان عن الاهتداء به في حياته كلها.

ومع أن المسلم مأمور بالتفكر والتدبر وإعمال العقل فيما خلق له وشرع له البحث فيه، إلا أن الإشكال يكمن في التناول الجديد وتلك القراءات المنتحَلة لقضايا الدين والتدين كظاهرة أو نظرية تُناقش بتوجه علماني حداثي يُفرّق بين المتلازمات ولا يأبه للمُقدَّسات؛ بل ينزع عن تلك القضايا قداستها ويخضعها لقوانين العلم التجريبي والعقل التأويلي لتواكب روح العصر وتطوره الدائم.

وربما يجدر بنا هنا استرجاع الماضي القريب لهذه القراءات الجديدة وتلك الروح الحداثية باصطحاب بداياتها مع ظهور المدرسة الإصلاحية/العقلية، أو مدرسة التجديد والإحياء[1] والتي كان لها نصيب كبير مع رائدها الإمام محمد عبده (ت١٩٠٥م)، والذي كان له أبلغ الأثر في بث تلك الروح منذ وقت مبكر!

وقبل الحديث عن ذلك الدور المبكر، يحسُن أن نُقدِّم هنا عدة معالِم مهمة؛ ذلك إني كنتُ قد قرأتُ ـ بعد مناقشة هذه الدراسة ـ بحثًا للشيخ الحبيب، العلامة، الأستاذ الدكتور حسن الشافعي حفظه الله، بعنوان: «أنموذج تطبيقي: الإمام محمد عبده وتجديد علم الكلام»، طبع مؤخرًا ضمن عدة بحوث ضمها عنوان: «قول في التجديد»، وظهرت في هذه الورقة غضبة الشيخ على كاتبٍ يقول إن الأستاذ الإمام قام «بقيادة التيار التغريبي في مصر، والاحتماء سلطات الاحتلال، وإفراغ الأزهر من محتواه، وتقريب علماء الأزهر من اللادينين، وعقلنة الفكر الإسلامي وتحريره من التقليد والقول بالتجديد المتحلل من قيود الفقه»[2] وساق أمورًا أخرى شخصية.

---

(١) من المكثرين جدًّا لهذا المصطلح، الدكتور محمد عمارة، وهو يرى أنه تيار وسط بين تيار التقليد والمحاكاة للموروث، وبين تيار التقليد والمحاكاة للوافد الغربي. وانظر تفصيل ذلك في كتابه: «أزمة الفكر الإسلامي المعاصر» (ص٧٠، ٧١).

(٢) انظر: «قول في التجديد» (ص٨٢، ٨٣).

وذكر الشيخ حفظه الله أن في رَمْي الشيخ بما سبق «سذاجة لا تخلو مِن تطاول»، وقال أنه أورده «نموذجًا لهذا الضَّرب من النقد غير الموضوعي والتطاول إلى اتهام الضمائر والعقائد»[1]، ومع كوني لا أعرف الكاتب المشار إليه ولم أطلع على دراسته، فالحقيقة أن هذا قَدَر كل مَن يتكلم عن الشخصيات الفاعلة في المجتمع ولا زال الناس يختلفون، ومِن قبل وقت الإمام ومن بعده، وآراء الناس تتباين وتختلف حولهم، ولكني أريد أن أسجل هنا بعض النقاط التي استفدتها من الشيخ الدكتور حسن الشافعي وغيره، أجعلها أمامي عند الحديث عن الأستاذ الإمام رَحِمَهُ ٱللَّهُ.

أولًا: نسبة رأي أو معتقد لعالِم أو مذهب يعتبر من المسائل المهمة التي تستوجب مزيدًا من الدقة والتثبت والأمانة، ويلزم من ذلك حسن الفهم لكلام العالم وبذل الجهد في ذلك، وإدراك المراد منه على الوجه الصحيح وفقا لقواعد اللغة ودلالاتها المعتبرة دون تعسف أو اجتزاء أو تحميل للكلام ما يحتمل[2].

ثانيًا: الواجب على مَن تلبس بالعِلم وكانَ لَهُ عقل أن يتأمَّل كلام الرجل من تصانيفه المشهورة أو من أَلسِنَة من

(١) انظر: «قول في التجديد» (ص٨٣).

(٢) ينظر: صناعة التوثيق العقدي «منهج تطبيقي»، أحمد قوشتي (ص٣٧) ضمن مجموع، صناعة التفكير العقدي، تحرير: د. العميري.

يوثق به من أهل النَّقل فيرد من ذلك ما يُنكر فيحذر مِنْهُ على قصد النُّصح[1].

ثالثًا: تفهُّم الأخطاء وتفسيرها لا يعني بحال تبريرها.

ومن بديع ما ذكره الدكتور حسن الشافعي في تعليقه على فكرة تجديد الخطاب الديني، عندما نقل عن أحد الباحثين ملاحظته «بحق؛ أن الر اغب يتأثر في شروحه وشروطه أحيانا بنزعته الصوفية»، فيعلق الدكتور حسين، بقوله: «ومَن مِن المؤلفين برئ من التأثر باتجاهه الفكري؟!» ثم يقول: «وإني لأضيفُ هنا ـ مع تفهُّمي لصنع الرَّاغب ـ أنه يتأثر أحيانا بالمعاني الفلسفية المحدثة، التي نشأت فيما بعد...، وتلك ناحية ينبغي أن نُفسِّرها لا أن نُبرِّرها»[2].

ويقول العلامة حسن الشافعي، في لفتة رائعة في بحث بعنوان «نموذج للتأويل المبتسر الزائف: حركة التأويل النسوي للقرآن والدين»، وعند الحديث عن دور السيدة رفعت حسن، قال: «ربما كان من المناسب إيراد شيء هنا عن مفكر باكستاني أوردنا ذكره آنفًا كأستاذ في ماكجل بكندا؛ وهو الأستاذ فضل الرحمٰن (١٩١٩ ـ ١٩٨٩م) الذي مهَّد الأرض

---

(١) «الشهادة الزكية» مرعي الحنبلي (ص٧٤) بدلالة د. قوشتي في «صناعة التوثيق».

(٢) «قول في التجديد» (ص٢٢٥، ٢٢٦).

للأستاذة رفعت والمتأثرين بها ولو بدون قصد!»[١].

فانظر إلى حُسن تفهُّم الشيخ مع رصده لدور الأستاذ في تمهيد الأرض لأحداهن في حركتها المشبوهة ولو بدون قصد!

رابعًا: من الضروري معرفة السياق والظرف التاريخي والأسباب التي دفعت العالم للتعامل معه بمثل هذه الطريقة التي حَدثَت، مع التأكيد على تفسير مدلول الألفاظ بحسب العُرف اللغوي والاصطلاحي الشائع في عصر العالِم، «ذلك أن الكلمة الواحدة يقولها اثنان؛ يريد بها أحدهما أعظم الباطل، ويريد بها الآخر محض الحق، والاعتبار بطريقة القائل وسيرته ومذهبه، وما يدعو إليه ويناظر عليه»[٢].

خامسًا: يمكننا الاستفادة من البديهة الفطرية التي تقضي بأن «البعرة تدل على البعر، وأثر السير يدل على المسير» لا سيما في تأمل مسار تاريخ الفكر الإسلامي الحديث، وخاصة حركات الإصلاح والتجديد، وذلك لاستخلاص الأثر والموقف الإنساني العام لمدرسة فكرية أو شخصية محورية كان لها أثرها في مسار النهضة الحديثة، بحيث ننظر إلى مواقف أصحاب المدرسة، ومآلات توجهاتهم وأثرهم في

(١) «قول في التجديد» (ص١٦٤).

(٢) «مدارج السالكين»، وينظر: «التوثيق العقدي» (ص٦٣).

الواقع، مع تأمّل التكوين النفسي والمذهبي لمريدي المصلِح أو المدرسة، فنصل بالضرورة إلى تفهُّم أكثر عمقًا للحالة الروحية والجوهرية الذي كان يوجه أفكاره[1].

وتلك الطريقة تفيد لسبب مهم؛ وهو أن الحس المشهود يؤكد أن صاحب الفكرة غالبا ما يتخير المداخل «التأليفية» التي ينفذ من خلالها لعرض فكرته بالصورة التي تحتمل أوجهًا عدة، في اللحظات التي يكون فيها الواقع بالغ التعقيد، ومشكلاته شديدة الحساسية، مما يجعل الباحثين أكثر حيرة في فهم مقصوده، ويحصل الانقسام في تقدير شخصية المفكر والحكم على تجربته[2].

ونعود هنا لدور تلك المدرسة والذي تَمثّل في أمور، أهمها:

١ ـ أن تلك المدرسة هي التي حملت الدعوة إلى التجديد في الدِّين مع الانفتاح على معطيات الحضارة الغربية في خطوة للموائمة والتوفيق بين نصوص الشرع وتلك المعطيات الغربية.

٢ ـ أن هذه المدرسة هي التي استثمرت تركتها الاعتزالية في تأويل النصوص وتطويعها لعرضها في قالب

(١) انظر: جمال سلطان «جذور الانحراف» (ص٦٥)، بتصرف.

(٢) انظر: جمال سلطان «جذور الانحراف» (ص٦٥، ٦٦) بتصرف.

تثقيفي عصري يقبله الغرب الذي ازدهرت فيه وقتها الدراسات الإسلامية الاستشراقية.

٣ ـ أن هذه المدرسة ـ رائدها واتباعه ـ كان لهم اتصال مع السلطة الاحتلالية (الاستعمارية)[(١)] **التي كان لها أثر كبير في تمرير الثقافة التغربيبة داخل المجتمع الإسلامي**[(٢)].

ويمكن إيجاز علاقة الشيخ محمد عبده بتلك الأسباب الداعية إلى اعتباره من الرواد الأوائل لإنتاج نظرية الدين والتدين:

ففي مجال التجديد والتغيير وربط ذلك التغيير بالإسلام وتطويع النصوص له فيذكر المؤرخ ألبرت حوراني (ت١٩٩٣م) وهو مؤرخ انجليزي من أصل لبناني، في كتابه الحافل عن تلك الحقبة (١٧٩٨ ـ ١٩٣٩م)، والمترجم بعنوان: «الفكر العربي في عصر النهضة»:

«كان هدف محمد عبده في جميع أعماله وكتاباته في أواخر أيامه سد الثغرة القائمة في المجتمع الإسلامي، بغية تقوية جذوره الخلقية، ولبلوغ هذا الهدف رسم طريقًا واحدة،

---

(١) ينظر: محمد رشيد رضا «تاريخ الأستاذ الإمام»(١/٥٠١)، وأورد في آخر كتابه تقرير كرومر الذي وصف اتباع الشيخ محمد عبده بـ«الحلفاء الطبيعيون للمصلح الأوروبي»!

(٢) ينظر: «التجديد في الفكر الإسلامي» عدنان محمد أمامة (ص٣٦٦، ٣٦٧).

هي عدم الرجوع إلى الماضي...؛ بل الاعتراف بالحاجة إلى التغيير وربط هذا التغيير بمبادئ الإسلام، وذلك بإثبات أن هذا التغيير الحاصل ليس مما يجيزه الإسلام فحسب! بل إنما هو من مستلزماته الضرورية إذا ما فُهِم على حقيقته»[1].

فهنا الأستاذ عبده، لم يكتف بجعل التغيير الذي ينشده مما يجيزه الإسلام بل جعل ذلك من «مستلزماته الضرورية»! إذا فُهم الإسلام (أو التغيير) على حقيقته.

وأما كون المدرسة العبدويّة هي وريثة التركة الاعتزالية وحافظة رفاتها فيشير إليه حوارني في كلامه عن دور الشيخ محمد عبده في ذلك، فيقول: «تلك الحركة العقلية الإسلامية الباكرة التي رعاها في البدء الخلفاء العباسيون ثم قمعوها، فغدت فيما بعد عنصرًا خامدًا في الإسلام إلى أن عادت فأصبحت منذ أيام محمد عبده أحد عناصر الفكر السني الحديث»[2].

فالفضل في عودة الحركة الاعتزالية لعملها في الفكر السني يعود ـ بحسب حوراني ـ للشيخ محمد عبده.

وكان الأستاذ الإمام يزور أوروبا كلما سنحت له الفرصة؛ لتجديد نفسه ـ كما كان يقول ـ ولإنعاش آماله في

(١) حوراني «الفكر العربي في عصر النهضة» (ص١٧٢ ـ ١٧٣).
(٢) حوراني «الفكر العربي في عصر النهضة» (ص١٧٧).

شفاء العالم الإسلامي من حالته الحاضرة[1].

فدعك من انتظار الشيخ الفرصة لتجديد النفس وإنعاش الآمال في أوروبا فربما لهذا محتمل، أما البحث عن دواء الأمة الشافي لأمراضها في أوروبا فهذا عجيب!

وربما يزول العجب إذا تأولنا هذه النقطة الأخير، إذ وجدتُ ـ بعد تأمل ـ أنه ربما كان يقصد أنه ينعش آماله في شفاء العالم الإسلامي، كما خرج الغرب وأوروبا من عصورهم المظلمة وتخلفهم الذي رزحوا تحته قرونًا، والله أعلم.

ويذكر المؤرخ تشارلز آدمس عند حديثه عن سعد زغلول، وحديثه عن بعض الحوادث التي رفعته إلى أعلى درجات الشهرة «وجعلت منه بطلًا للاستقلال المصري»، ثم أردف أنه قد «تغيّر موقفه من الاحتلال البريطاني تغيرًا تامًا، فقد كان الجانب الأكبر من حياته صديقًا للاحتلال، صادق النية! مخلص الرأي، وعاون البريطانيين في خطتهم التي أرادوا بها إصلاح الإدارة»[2].

والشاهد هنا في قوله الآتي:

«على أنه عندما أظهر هذا الميل إلى التعاون مع

(١) حوراني «الفكر العربي في عصر النهضة» (ص١٦٨).

(٢) آدمس، تشارلز «الإسلام والتجديد في مصر» (ص٢٢٠).

البريطانيين كان في الواقع يسلك السبيل نفسه الذي سار عليه محمد عبده، والذي أصبح مبدأ من مبادئ شيعته فيما بعد!»[(١)].

وخلاصة القول من هذا التمهيد: بيان محورية الشيخ محمد عبده ـ ودعوته العقلية ومدرسته الإصلاحية ـ وبيان صلاحيتها كنقطة لبداية تلك النظرية، وتلك الأفكار التي اعتبرها الغرب «لبنة في بناء الحركة المتمدنة، أو خشبة الخلاص في حركة التحرر العلمانية!» كما يقول المستشرق المخضرم هاملتون جب (ت١٩٧١م)[(٢)].

وبحسب نيومان أن هناك من الأمارات ما يدل على أن «تعاليم الشيخ محمد عبده تتسرب ببطء إلى أدمغة المسئولين من المصريين» وأن ذلك سيكون سببًا في أن «يتحرر ملايين البشر من هذه العقائد الأثرية الشيباء ليأخذوا مكانهم بين الحركات الحديثة»[(٣)].

ويتساءل المؤرخ ألبرت حوراني لما رأى من دور الشيخ محمد عبده في التقريب بين الإسلام والغرب بقوله: «هل فتح

---

(١) آدمس، تشارلز «الإسلام والتجديد في مصر» (ص٢٢٠).

(٢) ينظر: «الاتجاهات الحديثة في الإسلام» (ص٧٢)، نقلًا عن: محمد محمد حسين «الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر» (١/٣٩٣).

(٣) انظر: محمد محمد حسين «الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر» (٢/٣٥٨ ـ ٣٥٩).

محمد عبده ـ بدون قصد منه ـ الباب لإغراق العقيدة والشريعة الإسلاميتين في لجة مبتكرات العالم الحديث؟» ويجيب حوراني ـ حافظًا مقام مفتي الدِّيار بتحسين قصده ـ: «لقد نوى إقامة جدار ضد العلمانية، فإذا به في الحقيقة يبني جسرًا تعبر العلمانية عليه، لتحتل المواقع واحدًا بعد الآخر!»[١].

وتبع الشيخ محمد عبده جيل من رواد المجالات المختلفة: (السياسة، والاجتماع، والأدب، والصحافة، ورجال الدين، ورجال الاقتصاد)[٢].

---

(١) ألبرت حوراني «الفكر العربي في عصر النهضة» مرجع سابق (ص١٧٩).

(٢) انظر: «الشيخ محمد عبده وآراؤه في العقيدة الإسلامية؛ عرض ونقد»، حافظ محمد حيدر الجعبري (١/ ٩٥)، (نسخة مصورة، بالآلة الكاتبة).

مـا بـعـد الـعـبـدويـــة

انشطار التيار الإصلاحي

أشرنا إلى دور المدرسة الإصلاحية في غرس بذور تلك النظرية في العالم العربي، من خلال مدرسة الشيخ محمد عبده (ت١٩٠٥م) والذي كان هدف «جميع أعماله وكتاباته في أواخر أيامه سد الثغرة القائمة في المجتمع الإسلام»[١]، والذي رأى وهو تلامذته أن سبب التخلف الذي تحياه الأمّة يرجع إلى أسباب معرفية وثقافية.

ولما كان الفقهاء والمؤسسات الفقهية مسئولين عن البنية الثقافية والمعرفية؛ باعتبارهم المستند الأساسي للمجتمع آنذاك، حيث كان الفقيه يجتهد في تنظيم جميع علاقات المجتمع = وجّه الإصلاحيون أصابع الاتهام في تراجع

(١) ألبرت حوراني «الفكر العربي في عصر النهضة» (ص١٧٢).

المسلمين إلى المؤسسة الفقهية والفقهاء وإلى الأصول التي يعتمدوا عليها، وشَنّوا هجومًا لا هوادة فيه[1]، والذي ستزداد وتيرته بظهور «المثقف» الذي سيحتكم إلى مرجعية أخرى غير مرجعية الفقهاء، وفي هذه الأجواء ستظهر مقولة «تجاوز الفقهاء»، وسيتم تجسيدها مع مرور الوقت[2].

وبالفعل نادى الإصلاحيون بضرورة الاقتباس من الغرب الذي سبق كثيرًا في الاتجاه الحضاري عن المسلمين التي بلغت دولتهم من الضعف مبلغًا عظيمًا، واجتهد هذا الاتجاه الصاعد إلى التوفيق بين علوم الغرب والشريعة الإسلامية وإن كان ذلك أحيانًا كثيرة على حساب النصوص الشرعية، لكن لم يلبث أن بدأ هذا الفكر الإصلاحي في التراجع مع مطلع القرن العشرين لعدة أسباب، **أهمها**:

١ ـ عدم وجود برنامج ومنهج واضح المعالم لدى كثير من الإصلاحيين.

٢ ـ سيطرة الدول الأوروبية شبه الكاملة على الدول الإسلامية[3].

---

(١) قرأت قريبًا في جريدة الدستور المصرية بتاريخ (١٨/ ٧/ ٢٠١٧م) مقابلة مع المستشار عبد الجواد جاء فيها أيضا أنه يرى أن المؤسسات الدينية غير قادرة على تولي ملف الإصلاح لأنها جزء من الأزمة.

(٢) ينظر: دريسا تراوري، (مقدّم)، مقدمة كتاب: «دفاع عن الشريعة» لعلال الفاسي (ص٢٥) بتصرف.

(٣) يوضح «تراوري» أن القول بضرورة الاقتباس من الغرب بدا وكأنه قول =

٣ ـ ظهور حركات سياسية واجتماعية لا تعتمد على مرجعيات دينية.

كل هذه العوامل أدت بلا شك إلى خفوت وتراجع الفكر الإصلاحي، إلا أن وفاة المؤسس الشيخ محمدعبده (١٩٠٥م)، كان له وَقْعٌ شديد على كيان الفكر نفسه، مع الأحداث التي واكبت ذلك من الانقلاب على الدستور العثماني (١٩٠٨م)، مرورًا بثورة حسين شريف مكة ضد الأتراك عام (١٩١٦م)، وإلغاء مصطفى كمال أتاتورك الخلافة (١٩٢٤م)، واعتماده نظامًا علمانيًّا يعادي الفكرة الإسلامية من أساسها، كل هذا وغيره أدى إلى خيبة أمل كبيرة لدى المسلمين، فكان له تأثيره على الفكر الإصلاحي حيث انشطر إلى تيارين كبيرين: أحدهما اتجه إلى الحداثة، واتجه الآخر إلى السلفية[١].

يذكر تشارلز آدمس (ت١٩٤٨م) هذين الاتجاهين، ويطلق على الاتجاه الحداثي «المجددون الأحرار»، وعلى الاتجاه الآخر «المحافظون/المصلحون المعتدلون»، ويصف كل اتجاه، فيذكر الشيخ محمد رشيد رضا وأنه كان من عادته أن يسمى جماعته «الحزب المعتدل»، الذي يتوسط بين

= مصطنع يلزم تجاوزه. مقدمة كتاب: «دفاع عن الشريعة» للفاسي (ص٢٦).

(١) ينظر: دريسا تراوري، مقدمة كتاب: «دفاع عن الشريعة» للفاسي (ص٢٦، ٢٧).

الجامدين الذين تعتمد قوتهم على انقياد العامة لهم انقيادًا أعمي، وبين أصحاب الآراء المتطرفة في التقدم، وهم الذين يقولون بإطلاق حرية العقل، ويدعون إلى الأخذ بالحضارة الجديدة واتِّباع القوانين الوضعية وأساليب الحكم الحديثة، وكان المصلحون المعتدلون يباينون أولئك وهؤلاء، ويقولون إن الإسلام فيه الحل الوحيد الكافي لأمور الاجتماع والسياسة والدين في العصر الحديث إذا سلك الناس في فهمه النحو الفهم المطلوب(١).

وما يخص الدِّراسة هنا: هو ما قام به الاتجاه الحداثي من الاعتماد على مفهوم العلم لتبرير الوحدة التاريخية، فالاكتشافات العلمية صالحة لكل مجتمع، وما يصلح لأوروبا يصلح أيضًا للعلم الإسلامي، ثم توسع هذا الاتجاه في المفهوم فشمل المجال الاجتماعي والقيمي، فبعدما كان الصلاح في المنجزات العلمية فقط، صار الأمر أن كل ما هو صالح في الغرب على المستوي الاجتماعي والقيمي فهو صالح أيضًا في المجتمعات الإسلامي، فصار الغرب هو المعيار للتقدم، وكل ما يخالف المجتمعات الغربية يعد تخلُّفًا يجب تجاوزه(٢).

ومن هذه المرحلة تبدأ يمكن رصد إرهاصات تلك

(١) تشارلز آدمس «الإسلام والتجديد في مصر» (ص٣٥).
(٢) ينظر: دريسا تروري، مقدمة كتاب: «دفاع عن الشريعة» للفاسي (ص٢٦، ٢٧).

النظرية، والتي تمثلت في طلائع ذلك الاتجاه الحداثي، فتجد مثلا: قاسم أمين في مجال الاجتماع وكتابه «تحرير المرأة»، والشيخ مصطفى عبد الرزاق في المجال الديني وكتابه «الإسلام وأصول الحكم»، وتجد طه حسين في مجال الأدب، وكتابه «الأدب الجاهلي»، وبرز أحمد لطفي السيد في مجال الصحافة، وطلعت حرب في مجال الاقتصاد، وسعد زغلول في مجال السياسة، وجميع هؤلاء كانت كتابتهم مصادمة للثوابت الإسلامية بشكل كبير أحدث جلبة ودويًّا في المجتمع حينئذ، وظهرت أمثال مقولة: «الحضارة الآن هي الصناعة، وثقافة الحضارة هي العلم، بينما ثقافة الزراعة هي الأدب والدين والفلسفة»[١].

وأمثال مقولة «يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتنا، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به، وأن ننسى ما يضاد هذه القومية وما يضاد هذا الدين! يجب أن لا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلا لمناهج البحث العلمي الصحيح!»[٢].

وسيظل هذا الاتجاه الحداثي متبنيًا لهذا الموقف

---

(١) القائل: سلامة موسى، نقلها عنه: عبد الله العروي «الأيديولوجيا العربية المعاصرة» (ص٤٧)، وعنه: دريسا تراوري (ص٢٧).

(٢) القائل: طه حسين «الأدب الجاهلي»، نقلًا عن: «الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر» (٢/ ٣٤٧).

الإداني من التراث والدين والتقاليد باعتبارها مصدرًا لانحطاط المجتمعات العربية وتخلفها حتى السبعينات فيظهر خط حداثي بنكهة ماركسية وازدادت حينها الدعوات منه بضرورة القطيعة مع التراث باعتباره يمثل عائقًا حقيقيًّا أمام التقدم المنشود[1].

وبعد انتشار الصحوة الإسلامية في الثمانينات انتبه بعضهم إلى أن تلك الدعوات التي نادت بالقطيعة مع التراث لم تنجح وانقلب فيها السحر على الساحر وزاد التعلق بالتراث، كما يقول الجابري: «ألم تُسفِر مثل هذه الدعوات عن نتائج عكسية تمامًا؟ ألم يتعاظم مفعول السلطات المذكورة، سلطات مرجعيتنا التراثية حتى أصبحت تكتسحنا اكتساحًا؟!»[2]، وفعلًا ظهر في الثمانينات هذا الخط الجديد والذي تراجع عن القول بالقطيعة مع التراث ودعا إلى ضرورة العودة للتراث وقراءته بطريقة نقدية إذ «لا سبيل إلى التجديد والتحديث ونحن نتحدث عن العقل العربي إلا من داخل التراث نفسه»[3].

---

(١) ينظر: دريسا تراوري، مقدمة كتاب: «دفاع عن الشريعة» (ص٢٧، ٢٨).

(٢) محمد عابد الجابري «بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية» (ص٥٦٨).
وقوله: «السلطات المذكورة»؛ أي: السلطات الثلاث الذي ذكرها وهي: سلطة اللفظ وسلطة الأصل (بقسميها: سلطة السلف، وسلطة القياس)، ثم سلطة التجويز. انظر: (ص٥٦٧).

(٣) الجابري «بنية العقل العربي» السابق نفسه.

وهذا هو الخط المستمر حتى الآن، ومن أشهر مشاريع هذا الاتجاه في القراءة الجديدة للتراث، مشروع الجابري «نقد العقل العربي»، ومشروع حسن حنفي «التراث والتجديد» وطبع له موخرًا «من النص إلى الواقع»، ومشروع أركون «نقد العقل الإسلامي»[1].

ومنها أيضًا: مشروع عبد الجواد ياسين «الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع».

---

(١) قدّم الباحث إبراهيم السكران عرضًا ذكيًّا لتلك المشاريع في كتابه «التأويل الحداثي للتراث: التقنيات والاستمدادات» (ص٤٥، وما بعدها)، وقد أيضًا الدكتور أحمد إدريس الطعان أطروحته الموسوعية، بعنوان «العلمانيون والقرآن الكريم: تاريخية النص»، وفيها اختصاص بالرد على مشروع حسن حنفي، وغيره، في قرابة (٩٠٠ صفحة).

بـيــن شــاطـئـــيـــن..

تحولات عبد الجواد ياسين

في قرية الزرقا إحدى قرى شمال مصر، ولد عبد الجواد ياسين في عام ١٩٥٤م، في تلك الأجواء الناصرية المترعة بالتضييق والاستبداد الذي أعقب حركة يوليو ١٩٥٢م نشأ الفتي النابه، وتدرّج في مراحل التعليم، حتى وصل للمرحلة الجامعية، والتحق كلية الحقوق، جامعة القاهرة، والتي تخرّج منها عام ١٩٧٦م، حيث مارس العمل في النيابة العامة والقضاء المصري لفترة[١].

كانت بدايات القاضي الشاب ضمن ما يسميه هو «المرحلة السلفية»، وهي مرحلة يمكن اعتبارها أنها مرحلة

---

(١) ينظر: حوار مع القاضي عبد الجواد ياسين، موقع الحوار المتمدن (ahewar.org، العدد (٤٦٩٥)، بتاريخ (٢٠/١/٢٠١٥م)، حاوره: محمد عبد المنعم عرفة.

اضطراب فكري كان فيها في تخبُّط فكري حيث تَعذَّر عليه تحمُّل التحولات المجتمعية الآخذة في التسارع، وحدثت له حوادث «بلغت ذروتها عام (١٩٨١م) عندما تم اعتقاله في سبتمبر من نفس العام إثر الاعتقالات التي قام بها الرئيس الراحل السادات، وفي السجن بدأت مرحلة جديدة من التفكير»[١].

وفي هذه المرحلة طبع كتابه الأول «مقدمة في فقه الجاهلية المعاصرة»[٢] (١٩٨٦م) بعدما عدّل العنوان بإيعاز من الناشر أحمد رائف للتخفيف من حدته، فعدّل الوصف من «الجاهلية المصرية» إلى «الجاهلية المعاصرة».

ويمكن للقارئ استطلاع تلك النفسية التي كان ياسين يرزح تحتها في تلك الفترة، فتجد بالكتاب مبالغات وتعميمات أخطأ في تطبيقها على الواقع، وتظهر فيه تلك النظرة القاتمة التي كان القاضي الشاب قد تشبع بها في هذه المرحلة من عمره، وقد أشار لهذا الأستاذ فهمي هويدي، حين تناول الكتاب بالنقد في عدة أعداد بجريدة الأهرام، والتي جمعها بعد ذلك ضمن كتابه: «التدين المنقوص»[٣]، فقال:

---

(١) ينظر: مقال: «سلفية الواقع وسلفية النص: قراءة في تحولات القاضي عبد الجواد ياسين»، عمرو عبد المنعم، مجلة البيان، العدد (٣١٤).

(٢) دار الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الأولى، (١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م).

(٣) انظر: «التدين المنقوص» (ص٢٢٥).

«فالخطر ليس في الفكر الشاذ، ولكن في قاعدة الجمهور المستعد لتلقيه والانصياع له، وعندما يكون الجمهور من الشباب، أكثرة الناس معاناة وحيرة، فإن الأمر يصبح أكثر بكثير مما نظن»[1].

وبعد ذلك بعامين، في عام (١٩٨٨م) يصدر له رسالة لطيفة الحجم بعنوان: «تطور الفكر السياسي في مصر خلال القرن التاسع عشر: بحث في بدايات التوجه الغربي»[2].

جاءت بعد تلك المرحلة تحوّل آخر، سبَح فيه ياسين نحو الشاطيء الآخر بقوة، فوصل من خلال كتابه: «السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ»، إلى أن مصطلح (السلف) تعبير غامض يحتاج إلى الضبط والتحديد، وأنه تحوّل لمصدر للتشريع بما يخالف الشريعة! بل أكثر من ذلك أنه رأى أن فعل السلف، الذي وافق على الانقياد لأنظمة فاسدة أصبح «الدليل» الذي حَكَمَ بجواز ذلك الانقياد، وهذا هو النموذج لعلاقة التاريخ السياسي بتاريخ الفقه، نموذج ليس فقط لتنحية النص؛ بل لطريقة رسمه وإنشائه وتكوينه، ثم تحدّث فيه عن إشكالية «تدوين النصوص» ولا سيما السُّنَّة في كتب مستقلة كمتون سرديَّة

(١) هويدي «التدين المنقوص» (ص٢٤٩).

(٢) دار المختار الإسلامي، القاهرة، بدون تاريخ، ثم طبع في المعهد الإسلامي، لندن، (١٩٨٧م).

صِرف، بغير إشارة إلى سياقات الواقع التي كانت تلابسها في لحظات التلقي الأولى، أو في ظروف التدوين المتأخرة، والعقل الإسلامي يتعاطى معها ككائنات تشريعية مطلقة، بمعزل عن العوامل الخارجية.

ولذلك يقول: «قرأنا بعض الأحاديث في كتب السُّنَّة الصِّرف فلم نفهمها، وقرأناها في كتب التاريخ فهمناها، كما قرأنا أحاديث في كتب السُّنَّة الصرف فقبلناها، ثم قرأناها في كتب التاريخ فلم نقبلها؛ لذلك ارتأينا القراءة في النص على ضوء التاريخ، وفي التاريخ على ضوء النص».

ثم انتقل بعدها بسنوات في محاولة منه لإكمال ما بدأ، فأتْبَع الكتاب بجزء ثان يتحدث فيه أيضًا عن السلطة في الإسلام، ولكن هذه المرة في نقد النظرية السياسية، ليأتي العنوان: «السلطة في الإسلام ـ نقد النظرية السياسية»!

فيذكر أنه بعد أن ناقش في الكتاب الأول جدل النصّ مع الواقع التاريخي الذي فرضه الصراع السياسي بكل خلفياته، والذي انتهى إلى طغيان الواقع على النص، وجعلَه يتوافق مع الواقع= جاء بهذا الكتاب ليقدّم تاريخ النظرية السياسية بالتوازي مع تاريخ الصراع السياسي، وكيف كانت تتكون النظرية السياسيّة كردود أفعال، وأخذَ بعد ذلك ينعي على العقل السياسي الإسلامي المعاصر، ومكوّناته السلفيّة

العاجزة عن إيجاد حلول للإشكالات المعاصرة، وعن الإستجابة لثقافة العصر إلى هذه المرحلة.

ومع كل هذه التخبطات كان عبد الجواد ياسين ما زال يحافظ على بعض الثوابت؛ فهو يتجه بالنقد نعم، ولكن كان لديه بقية تقديس للنص (القرآن) وقدرته على «اكتناز» ما يحتاجه البشر، مع أمور تطرأ مع مرور الزمن.

لكن بطبيعة الحال لم يتوقف ياسين عند هذا الحد حتى جرفته الأمواج العاتية، التي لطالما حذَّر منها العلماء على مر العصور.

ومهما يكن من أمر؛ وكعادة الحداثيين العرب عندما يصلون إلى مرحلة معينة يحاولون صياغة مشروع فكري خاص، وهذا الأمر غاية في العجب؛ فتجد الواحد منهم يتحدث ويكتب كأنه نسيج وحده ويستنكف أن يُطوّر الأطروحات الفكرية الموجودة على الساحة الفكرية، فيكتب وكأنه يكتب من البداية، يصك مصطلحًا أو يصوغ عنوانًا، ثم يخرج بهذا المنتج على الناس في شكل مشروع فكري محلي من صنع يده!

وقد كان.. فبعدما مهّد الطريق بتناول السلطة في الإسلام، بجزئيه: «العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ»، و«نقد النظرية السياسية»، انتقل إلى تناول الأصول

حيث الدِّين والتديُّن، فخرج كتابه الذي يمثل مشروعه الفكري: «الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع»، وهو ما سنحاول هنا أن نعرض تلخيصًا مكثفًا لنظريته حول الدين والتدين، والمحور الرئيس الذي تدور حولها أطروحته، وبيان مفهومه للنظرية ومبرراته ونتائج ذلك، ثم بيان الرؤية النقدية لذلك كله بإذن الله تعالى.

مــفــهـــوم الــنــظــريـــة

كيف يؤصّل ياسين لنظريته؟

مرَّ معنا أن ياسين له أطروحات فكرية سبقت هذا الكتاب يتكلم فيها من زوايا أخرى حول نفس تلك الموضوعات مع تطورات فكرية جوهرية.

أما مفهوم نظريته عن «**الدِّين والتدين**»، فمفادها كما يشرحه العنوان: أن «**التشريع**» الوارد في «**النص**» أملاه «**واقع اجتماعي**»!

وكان هذا «التشريع» متزامنًا مع لحظة الوحي الأولى؛ أي: واقع مكة والمدينة في القرن السابع الميلادي، ولذلك جاءت الحلول المضمّنة في «النص»، والتي عالج من خلالها المشاكل التي واجهها المسلمون الأوائل، والقوانين التشريعية (المنصوصة) في الكتاب لم تخرج عن نطاق (العرف السائد) في شبه الجزيرة العربية، إلّا في مواطن قليلة عدّل فيها الوحي

من تلك القوانين العرفية حتى تتوافق مع الأخلاق الكلية[١].

يُفرّق ياسين بطبيعة الحال بين الدِّين الذي يعرّفه بأنه «فكرة كلية مطلقة ومتعالية غير قابلة للتغير»[٢]، حيث «الدِّين «الجوهري الثابت» غير التدين «العَرَضي المتغير»[٣].

ويوضح ياسين نظريته فيقول:

«النص الديني الصحيح يتضمن ما هو مطلق ثابت يمكن وصفه بأنه من الدين في ذاته، وما هو اجتماعي قابل للتغيير لا يجوز إلحاقه بالدين في ذاته؛ أي: لا يجوز القول بتأبيده»[٤].

فالكاتب يبين هنا أن من النص «الصحيح»، وهو يقصد به القرآن الكريم فقط كما سيأتي، منه ما هو مطلق ثابت يمكن وصفه بأنه من «الدين في ذاته»، ويضرب لذلك المثال بالنصوص التوحيدية التي تعرض لأصل الدين قبل أن تنغمس في أي تلزيمات ذات مضمون تشريعي أو طقوسي، وتلك النصوص ـ برأيه ـ تُوفّر مادة مناسبة لقراءة الدين في مادته

---

(١) ينظر: عادل الطاهري «الدين والتدين، أو الإلٰهي والاجتماعي في الظاهرة الدينية: قراءة في كتاب عبد الجواد ياسين»، نشر بتاريخ (١٣/ ٣/ ٢٠١٤م)، موقع «مؤمنون بلا حدود.

(٢) ياسين «الدين والتدين» (ص٦).

(٣) ياسين «الدين والتدين» (ص٣٣٧).

(٤) ياسين «الدين والتدين» (ص٨).

الخام الأولية[١].

ثم يصطلح لما أسماه «الدين في ذاته» فيسميه «الأخلاق الكلية»، فيقول: «الأخلاق الكلية وحدها هي التشريع أو القانون المطلق في الدين»[٢].

أما **القسم الثاني** من «النص الصحيح» فهو كما ذكر الكاتب «اجتماعي قابل للتغير لا يجوز إلحاقه بالدين»، فيسميه «الاجتماع المنصوص»، ويلحقه مجازًا بمفهوم «التدين»[٣].

فالحاصل هنا:

أن النص الصحيح عند ياسين ينقسم **قسمان:**

الأول: ما يتعلق بالدِّين في ذاته (الله ـ الأخلاق الكلية)، «المطلق»، وهذا هو: الدِّين.

الثاني: ما يتعلق بالجانب التشريعي الذي يمارسه الإنسان «الذات التي تَدَيَّن» فيسمِّيه (الاجتماعي) وهذا مجازًا هو: التدين.

---

(١) انظر: هامش (ص٨).
ويزيد أيضًا: «ويمكن الاستشهاد عليه أيضا من خلال النصوص المسيحية المبكرة التي وضعت الإيمان وأخلاق المحبة في مقابل الشكلية التشريعية»، ثم قال: «وتحتاج المسألة إلى معالجة مختلفة بعض الشيء على مستوى النصوص اليهودية»!

(٢) ياسين «الدين والتدين» (ص٨).

(٣) ياسين «الدين والتدين» (ص٩).

ثم أخذ يبين دور الإنسان في التعامل مع النص وتأثيره فيه، فيقول:

«وعند التعامل مع النص بشقيه المطلق والاجتماعي يتلون المضمون النصي بلون الذوات المدركة»، ثم يقول إن تلك الذات المدركة (الإنسان) مع ملامسة النص في تلقيه وممارسته ينتج عنها رؤي ومفاهيم حول النص ذاته، ويسوق ذلك قائلًا: «الفهم الناجم عن ملامسة النص يَنبصِم ببصمة الذات مرتين؛ الأولى عند إداركه (تلقيه داخل الذات) ولدى التعبير عنه «تعديته خارج الذات». . .، نتيجة لذلك تتراكم حول النص منظومات من الرؤى والمفاهيم والأحكام، مكونة ثقافة دينية أوسع من منطوق البنية الدينية التي يحمِلها النص، وبامتداد التاريخ التوحيدي كانت مفردات من هذه الثقافة التدين تنضم إلى منطوق «الدين في ذاته»، أعنى إلى منطوق البنية الدينية الملزمة ذات الطبيعة المطلقة[1].

ثم يبين الكاتب أن هذا الانتقال من خانة التدين إلى خانة الدين هو السبب في أن «تسربت إلى الدين عقائد وتكاليف ذات أصول ودوافع سياسية، واقتصادية، فضلًا عن نزوعات الغرائز البدائية التي تدفع إلى الكراهية والقتل، على مستوى الديانات الثلاث، وفي كثير من الحالات كان هذا

(١) ياسين «الدين والتدين» (ص٩، ١٠).

التسرب يتخذ شكل النص؛ أي: الوحي المنحول على الله عمدًا أو على سبيل الخلط الناجم عن تداخل المفاهيم، هكذا أدى التدين إلى تضخيم الدين»[1].

ولبيان الأثر الذي يراه الكاتب حول ذلك الخلط بين الدين والتدين، ذكر أن الإشكال يقع بين «العقل التجريبي الاجتماعي/العلمي» وبين «العقل اللاهوتي»، فالأول أدى به ذلك الخلط إلى «إنكار ما هو مطلق في الدين واعتباره في مجمله ظاهرة تاريخية من صنع الاجتماع»، أما العقل اللاهوتي فهو «يُلحِق التدين بالدين»[2].

(١) ياسين «الدين والتدين» (ص١٠).

(٢) ياسين «الدين والتدين» (ص١١).

مــبــررات الــنــظــريــة

كيف برّر ياسين لرؤيته؟

ذكر الكاتب في خلال أطروحته أسبابًا عدة جعلت من الضروري تبنِّي دراسة النظرية على هذا النحو؛ بل يكاد مفهومه للنظرية يكمن في تلك المبررات التي حملته على ذلك الطرح، **من ذلك**:

ـ أن دراسات الاجتماع والأنثروبولوجيا المعاصرة تنصَب على البنية الخارجية التي يمكن وصفها، بينما تعجز عن الدخول إلى قلب موضوعها الغيبي العصي على التوصيف، مما يعني أنها ستُقَدِّم تعريفًا للتدين أكثر منه تعريفًا للدين[١].

ـ أن الدين فكرة كلية مطلقة غير قابلة للتغير والتطور

(١) ياسين «الدين والتدين» (ص٥).

بفعل الاجتماع بعكس التدين الذي يظهر عبر وسائل الاجتماع البشري[1].

ـ يرى المستشار أن الدين قد أسبغ إطلاقيته المؤبدة على ما هو بطبيعته نسبي ومتغير وهو التدين المتمثل في «التشريع».

ـ أن عدم التفريق بين الدين والتدين أدى إلى تسرب عقائد وتكاليف ذات أصول ودوافع سياسية، واقتصادية، فضلًا عن نزوعات الغرائز البدائية إلى الدين ذاته بدلالته المؤبدة المطلقة المتعالية.

ـ أن الخلط الناجم عن تداخل المفاهيم أدى إلى تضخيم الدين بفعل انتقال التدين إلى خانته، أن عدم التفريق أدى إلى احتدام الاختلاف بين العقل التجريبي والعقل اللاهوتي حول طبيعة الدين والتدين.

هذه أبرز المبررات التي ذكرها الكاتب في سياق أطروحته والتي حملته على تبني النظرية والعمل على تقعيدها ودراستها.

---

(١) ياسين «الدين والتدين» (ص٦).

النـتـــائـج..

ماذا تحصّل من النظرية؟

لا شك أنه يمكن تحويل كل مُبرِّر من المبررات السابقة إلى نتيجة اتخذها الكاتب ردءًا لأطروحته، إلا أن المتأمل في مقالات الكاتب يرى أنها أنتجت نتائج بعيدة كل البُعد عما يظهر من ذلك المفهوم والأفكار وتلك المبررات، **فمن أهم النتائج التي تحصلت من تبنيه ذلك الطرح**:

ـ تبني الكاتب للقراءة الاستشراقية للدين الإسلامي، لا سيما في كون التشريع الإسلامي يرجع إلى أعراف العرب في الجاهلية.

ـ اختزال الدِّين الإسلامي في صورة «الأخلاق الكلية» وتجريده من كثير من أصوله بدعوى قراءة الدِّين في مادته الخام قبل التضخيم والتسرب الطقوسي والتشريعي إليه.

ـ التشكيك في عملية الجمع العثماني للقرآن الكريم.

ـ القول باختلاق السُّنَّة وصياغتها الروائية القابلة للتدوين.

ـ التنقص من الخلفاء الراشدين وعدم إدراكهم للتناقض بين جوهر الدِّين وفكرة الحرب، وتقصيرهم في الدعوة في البلاد المفتوحة.

ـ التعريض بروايات الصحابة، كأبي هريرة والعبادلة رضي الله عنهم، وروايات كعب الأحبار، وأن هؤلاء من أسباب حضور التراث اليهودي في النصوص الصريحة.

ـ اتهام الكاتب لأبي هريرة ووصفه بالنفاق في الرواية لصالح معاوية رضي الله عنهما.

ـ اتهام الكاتب للإمام البخاري في تعمّده إسقاط بعض الروايات والكذب في بعضها ونسبتها للنبي ﷺ.

ـ اتهام الكاتب للإمام الشافعي في تنصيب الرواية في موقع السُّنَّة وإسباغ حجية النص عليها.

هذه بعض أوضح النتائج التي وصل لها الكاتب في تأصيله لنظرية الدِّين والتدين، والتي سيجرى تناولها في الجزء النقدي للنظرية.

نقد المفهوم:

عمد ياسين في تدوين مشروعه الفكري عن «الدِّين والتدين» إلى طريقة يصعُب وصفها بالعِلميَّة، فبعد الفصل

التمهيدي الذي جاء في ثلاثين صفحة، والذي ذكر فيه ثلاث مُصادرات أسَّس عليها أطروحته.. بعد ذلك يأتي الكتاب في فصلين، يستغرق الفصل الأول قرابة ثلاثة أرباع الكتاب! ليبدأ الفصل الثاني والأخير من صفحة (٣٣٥)، في زهاء مئة صفحة.

ومع ذلك؛ فإن هذا التقسيم غير المتوازن يمكن غض النظر عنه إذا جاء المحتوى مُتسقًا مع بعضه بحيث يوصل للقارئ مراد الكاتب من مشروع فكريٍّ يتكلم عن قضية بالغة الأهمية كالتدين والتدين، وهذا ما استدعى استغراب البعض ووصفه بأنه «غير مفهوم؛ بل وربما مخلّ بترتيب محتويات الكتاب»، كما يقول الباحث المغربي عادل الطاهري:

«وفي الحقيقة كان من المنتظر أن يستهل الكاتب كتابه بالكشف عن الرؤية المنهجية التي يمتح منها في دراسته هذه، لكننا لم نقف على دواعي تأخير هذا الإيضاح المنهجي إلى الفصل الثاني، وهو تأخير غير مفهوم! بل وربما مُخِل بترتيب محتويات الكتاب؛ إذ يستعصي على الباحث استيعاب السياقات التي ورد فيها تمييز د. عبد الجواد ياسين منهجه في تحديد العلاقات الشائكة بين الدين من جهة والتدين من جهة أخرى عن مناهج العلوم الاجتماعية الأخرى»[1].

(١) عادل الطاهري، الدين والتدين أو الإلٰهي والاجتماعي في الظاهرة الدينية: =

ثم حاول الطاهري الاعتذار للكاتب بأنه «لم يغفل الإشارة في مدخل كتابه إلى منزلق تسقط فيه القراءات السوسيولوجية للدين التي اعتمد على بعض نتائجها، بالموازاة مع مقارنته لهذا المنهج بآليات العقل السلفي»[١].

وقد جاءت مصادراته، كما سبق الإشارة لها في المفهوم تنص على أن الدين «من حيث يقوم على مبدأ الوحي الإلٰهي، يرجع إلى مصدر مفارق للإنسان؛ أي: أن له وجودًا ذاتيًّا سابقًا على حضوره في الاجتماع، ومن ثم فهو فكرة كلية مطلقة ومتعالية، غير قابلة للتغير بفعل الاجتماع».

وهذه يمكن اعتبارها المصادرة الكلية الرئيسة والمصادرتين الأخريين فرع لها، حيث قال فيهما:

«إن الإنسان هو موضوع الدين ومجاله»، وأنه هو «الذات التي تتلقى الدين وتمارسه؛ أي: الذات التي تتدين» ويوضح أنه لا سبيل إلى إدراك الدين والتعبير عنه إلا عبر وسائل الاجتماع البشرية والتي في مقدمتها اللغة[٢].

ويظهر هنا أن مفهوم «الدِّين» عند ياسين ضيق جدًّا،

= قراءة في كتاب عبد الجواد ياسين، نشر بتاريخ (١٣/ ٣/ ٢٠١٤)، موقع «مؤمنون بلا حدود.

(١) السابق نفسه.

(٢) ياسين «الدين والتدين: النص والتشريع والاجتماع»، ينظر: «المصادرات» (ص٥، ٦).

يصفه بدايةً بأنه «فكرة»، إذا حاول القارئ التعرف على مثال لهذه الفكرة، شبّهها الكاتب بالنصوص التوحيدية التي تعرض لأصل الدِّين قبل أن تنغمس في أي تلزيمات ذات مضمون تشريعي أو طقوسي، وتلك النصوص ـ برأيه ـ تُوفّر مادة مناسبة لقراءة الدين في مادته الخام الأولية[1].

هكذا دون أي ضوابط أو معايير!

وهو بطبيعة الحال لا يتكلم هنا عن الدين الإسلامي وحده؛ بل يُطرِد هذا أيضًا على بقية الشرائع أو كما اصطلح على تسميتها «الأديان التوحيدية» فيقول: «ويمكن الاستشهاد عليه أيضًا من خلال النصوص المسيحية المبكرة التي وضعت الإيمان وأخلاق المحبة في مقابل الشكلية التشريعية»، ثم قال: «وتحتاج المسألة إلى معالجة مختلفة بعض الشيء على مستوى النصوص اليهودية!»[2].

الحقيقة أن هذا يطرح سؤالًا أشد حساسية، وهو: أيُّ مزيّة للإسلام على بقية الشرائع ـ في تصور ياسين ـ إن كان هذا هو تعريف الدِّين عنده؟ وأين نضع قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران: ١٩]؟!

هل نضعها ضمن النصوص التوحيدية التي تمثل الدِّين

---

(١) انظر: ياسين «الدين والتدين: النص والتشريع والاجتماع»، هامش (ص٨).

(٢) انظر: ياسين «الدين والتدين: النص والتشريع والاجتماع»، هامش (ص٨).

ذاته أو «الأخلاق الكلية» كما يسميها أو هي من التي النصوص التي انغمست تلزيمات تشريعية أو طقوسية؟!

وأين نضع قوله تعالى: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي ٱلْآخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ ﴿٨٥﴾﴾ [آل عمران: ٨٥] هل هذه الآية مما يمثل الدين في صورته الخام أم من الاجتماع المنصوص؟!

وفي حوار أجراه الباحث التونسي محمد الخراط مع عبد الجواد ياسين سأله في هذا الصدد فقال: «في كتاباتك إشارات كثيرة إلى الأديان الأخرى اليهودية والمسيحية أساسًا، فبأيِّ معنى تفهم أن الإسلام هو خاتم الرسالات وأن محمدًا خاتم الأنبياء؟!».

فأجاب ياسين: «حين نفهم الدين في ذاته على أنه المطلق الإلٰهي المفارق للاجتماع ينحصر معنى (الدين) في الإيمان بالله والأخلاق الكلية، وهو معنى لا يتعدد، الذي يتعدد هو «التدين» الناجم عن ممارسات البشر للدين في ظروف زمانية ومكانية مختلفة.

يلاحظ القارئ أن فكرة الإيمان بالله والأخلاق الكلية هي المشترك الوحيد بين الديانات التوحيدية رغم اختلاف الزمان والمكان، وهو ما يشهد للقول بأن هذا المشترك مطلق (عصي على التغير سواء بالتعدد أو التطور). الإسلام هو هذا

المطلق المشترك. تعدد الديانات هو في الواقع تعدد تدينات (أنماط تديُّن). حقيقة الدين ترتبط أساسًا بالذات الفردية حيث ينغرس الدين عميقًا كالغريزة. وإلى هذا المستوى الفردي للذات الإنسانية ترجع ضمانة استمرار الدين، وليس إلى عملية التنميط الجماعي التي كرستها المؤسسة الدينية عبر التاريخ»[١]. انتهى جوابه.

هكذا يفهم الكاتب «الإسلام»!

وقد نقلتُ جواب المستشار على طوله لوضوح عبارته وخلوه من كثير من العبارات المتعالية والنخبوية التي اعتاد الكاتب ضخها في كتابه، وهي ملاحظة وقفتُ عليها أثناء معالجة مادة البحث، وهي: أن ياسين يتخلى عن كثير من المناكفات السفسطائية والاصطلاحات النخبوية لا سيما مع الأسئلة المباشرة وحواراته مع الباحثين حيث تجده يقول في كلمات معدودة مباشرة ما قد يجتهد القارئ في استخلاصه من عدة صفحات من كتاباته، فإذا ضاق عليه الجواب عاد لعادته في تمطيط الكلمات.

وهذا الحوار من أوضح الأدلة على تلك الملاحظة، فالكاتب يرى أن الدِّين «**ينحصر في الإيمان بالله والأخلاق**

(١) محمد بن محمد الخراط «الدين والتدين: التفكر من خارج الإطار»، حوار نشره موقع «مؤمنون بلا حدود»، بتاريخ (١٤/ ٧/ ٢٠١٤).

الكلية»، وهذا هو«**المشترك**» بين الأديان التي هي في الواقع «**أنماط تديُّن**»، وهذه هي الحقيقة الكامنة في نظرية الكاتب، ألا وهي أن الدِّين، الثابت، المطلق، هو ثابت مبثوث في عامة الأديان التوحيدية (اليهودية، النصرانية، الإسلام).

ولذلك يتجلى هذا الدين في «**المستوى الفردي**»؛ لأنه هو الذات التي تتديَّن وهو «**ضمانة استمرار الدين**»**!** وليس إلى عملية «**التنميط الجماعي**».

واختلاف تلك الأديان ـ بحسب ياسين ـ ناتج لا عن اختلاف الشرائع عن بعضها؛ وإنما هو نتيجة لظاهرة «التسرب» التي حدثت في تلك الأديان (التي هي في الأصل «**أنماط تديُّن**» للأصل الثابت المشترك) فنتج عنها هذا «تَضَخُّم» الذي أدى بدوره إلى ظهور الاختلاف بهذه الصورة**!** والنتيجة النهائية التي يخرج القارئ بها أنه: لا أحد يملك الحقيقة المطلقة**!** والتحريف حاصل في الأديان التوحيدية كلها، والذي سَلِم من التحريف في تلك الأديان هو الجزء الثابت في كل ديانة من الإيمان بالله والأخلاق الكلية**!**

هكذا بكل وضوح..

وفي حوار آخر للمستشار عبد الجواد مع الباحث العماني خميس العدوي، سُئل الكاتب سؤالًا مباشرًا في آخر الحوار عن «**لماذا انقطع الوحي؟**».

فتكلم الكاتب بمقدمة لا علاقة لها بالجواب، فقال:

«أتصور أن لكل سؤال إجابة؛ هو ذاته محل سؤال، والأسئلة سهلة، ولكن ليس كل الأسئلة في متناول عقل الإنسان، حكم النظام العقلي أنه جزء من الإنسان ولا يستغرق كينونة الإنسان، النظام العقلي له متطلبات منها بالفعل أنه يحب الإجابة على كل سؤال»!(١).

هكذا تدخل بعض العبارات السفسطائية عند عدم وجود إجابة حاضرة للسؤال المباشر ثم أردف بإرجاع الأمر إلى الفكرة الرئيسية التي تسيطر عليه، فقال:

«أنا أستطيع أن أرى في انقطاع الوحي ما يؤيد فكرة أن الدين هو الإيمان المطلق، وفي النهاية أن الإنسان يهتدي بهدي الله وفق الأخلاق الكلية، ثم يمضي في طريقه في الحياة، ويأخذ على هذا الهدي طريقه اليسير في الحياة..»(٢).

وكان أولى له أن يجيب بأن الله تعالى العليم بكل شيء، ما كتبَ الخلود لأحد من البشر، ولذلك لما قيل: «إن محمدًا ﷺ لا يموت»(٣) أنزل سبحانه قوله: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ

---

(١) خميس بن راشد العدوي «الأخلاق الكلية هي القانون الإلٰهي الوحيد، الدين والتدين»، موقع مجلة الفلق العمانية.

(٢) خميس بن راشد العدوي، الحلقة الثانية من حوار المستشار عبد الجواد ياسين «الأخلاق الكلية هي القانون الإلٰهي الوحيد».

(٣) ابن الجوزي «زاد المسير» (٤/٣٣٨).

مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَۖ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ ﴿٣٤﴾﴾ [الأنبياء: ٣٤]، وكيف يبقى وحيٌّ بعد موته ﷺ وهو خاتم النبيين، كما قال جلَّ ذكره: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمًا ﴿٤٠﴾﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وقد ظل النبي ﷺ قرابة ربع قرن واسطة الوحي ما بين السماء والأرض، ثم أتم الله نعمته وأكمل دينه الخاتم، فكان من آخر ما نزل على نبيّه ﷺ قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًاۚ﴾ [المائدة: ٣].

ولذلك تحدى الله ﷻ البشر عربهم وعجمهم؛ بل تحدي كافة الخلق إنسهم وجِنّهم أن يأتوا بمثل هذا الوحي المعجز الباقي إلى قيام الساعة، فقال: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴿٨٨﴾﴾ [الإسراء: ٨٨]، ومن جميل ما يؤثر عن الشيخ محمد عبده (ت١٩٠٥م)، قوله:

«فهذا القضاء الحاتم منه، بأنهم لن يستطيعوا أن يأتوا بشيء من مثل ما تحداهم به ليس قضاء بشريًّا! ومن الصعب ـ بل من المتعذِّر ـ أن يصدر عن عاقل التزام كالذي التزمه؛ وشرط كالذي شرطه على نفسه، لغلبة الظن عند من له شيء من العقل أن الأرض لا تخلو من صاحب قوة مثل قوته، وإنما ذلك هو الله المتكلم، والعليم الخبير هو الناطق على لسانه ﷺ وقد أحاط علمه بقصور جميع القوى عن تناول ما

استنهضهم له وبلوغ ما حثهم عليه»[1].

إلى أن قال ـ رحمه الله وعفا عنه ـ:

«فثبتَ بهذه المعجزة العظمى وقام الدليل بهذا الكتاب الباقي الذي لا يَعرِض عليه التغيير ولا يتناوله التبديل، أن نبينا محمدًا رسولُ الله ﷺ إلى خلقه فيجب التصديق برسالته، والاعتقاد بجميع ما ورد في الكتاب المُنزَّل عليه، والأخذ بكل ما ثبتَ عنه من هدًى وسُنة متبعة، وقد جاء في الكتاب أنه خاتم الأنبياء فوجبَ علينا الإيمان بذلك كذلك»[2].

فهذه الآيات وغيرها كثير، دالة على إتمام الدِّين وكماله إلى يوم القيامة، وهي أيضًا بحسب اصطلاح الكاتب من الآيات التي لم تنغمس في أيِّ تلزيمات أو تشريعات طقوسية، ومع ذلك حادَ عنها لأنها تنقض فكرته من أساسها، وفي الباب أحاديث كثيرة صحيحة مشهورة ومبثوثة في مظانها يطول الحديث بذكرها، ولكني اقتصرتُ على الآيات للوقوف عند الحد الذي لا يختلف الكاتب في أنه نص بالصفة المثلثة التي يذكرها: (وحيٌّ/ مُؤبَّد/ مُلزِم)، كما يقول.

أما ما يذكره الكاتب في صياغة نظريته فهو للتدليل على أن (التشريع) الوارد في (النص) أملاه (واقع اجتماعي)، كان

---

(١) محمد عبده «رسالة التوحيد» (ص١٤٨، ١٥٠).

(٢) محمد عبده «رسالة التوحيد» (ص١٥٢).

متزامنًا مع لحظة الوحي الأولى، وأن الحلول المضمّنة في «النص»، والتي عالج من خلالها المشاكل التي واجهها المسلمون الأوائل، والقوانين التشريعية «المنصوصة» لم تخرج عن نطاق «العرف السائد» في شبه الجزيرة العربية، إلّا مواطن قليلة عدل فيها الوحي من تلك القوانين العرفية حتى تتوافق مع الأخلاق الكلية[١] فهي مغالطات يكفي مجرد حكايتها في ردها[٢]، إلا أن فساد هذا المفهوم سيتجلى أكثر عند مناقشة الكاتب في مبررات قوله ونتائجه، وهذا أوان ذلك.

---

(١) عادل الطاهري «الدين والتدين أو الإلٰهي والاجتماعي في الظاهرة الدينية: قراءة في كتاب عبد الجواد ياسين»، نشر بتاريخ (١٣/ ٣/ ٢٠١٤)، موقع «مؤمنون بلا حدود».

(٢) يلزم من هذا الفهم بمفرده يلزم منه أن الله تعالى ـ جل شأنه ـ لم يكن يعلم أن الأمور ستطول بهذه البشرية، فختم أنبيائه من ألف وأربعمائة عام، وترك الناس في خلافهم وحيرتهم إلى قيام الساعة ـ عياذًا بالله من ذلك.

نقـــد المـــبررات..

أوردتُ هنا ما ذكره ياسين خلال أطروحته مما يمكن تسميته مبررًا لتبني دراسة نظرية الدين والتدين على النحو الذي ذكره في أطروحته، ويأتي هنا دور التعقيب على المبررات الرئيسية بما يساعد في تحليلها وبيان ما فيه من صواب أو عكسه من وجه نظر الباحث:

■ **مبرر:**

يذكر أن دراسات الاجتماع والأنثروبولوجيا المعاصرة تنصَب على البنية الخارجية التي يمكن وصفها، بينما تعجز عن الدخول إلى قلب موضوعها الغيبي العصي على التوصيف، مما يعني أنها ستُقَدِّم تعريفًا للتديُّن أكثر منه تعريفًا للدِّين[١].

---

(١) ياسين، عبد الجواد «الدين والتدين» (ص٥).

تعقيب:

يسوق الكاتب في مبرره هاهنا أن من دواعي التقسيم والتفرقة بين الدِّين والتدين، كون علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا المعاصرة لا تستطيع الولوج إلى مكونات موضوعها الغيبي «العصي على التوصيف».

فأما عجز العلوم الاجتماعية عن الولوج في قلب موضوع الدِّين، **فهذا حقٌّ**؛ وقد أقر الغربيون به من قديم، حتى اضطروا في دائرة معارف العلوم الاجتماعية حين قادهم عجزهم على دراسة الدِّين إلى قياسه على (الفن ـ Art)! وقالوا: إنه كما يتمتع بعض الناس بقوة غير عادية في التذوق الفني ويبرزون في الجانب الفني؛ كذلك ينفرد بعض الناس بخصائص «العيون والآذان الداخلية/ Interior eyes and ears، ويلتقطون بها ما لا يتمكن الإنسان العادي من سماعه أو رؤيته، وهذا الشيء هو الذي قاد الإنسان إلى تجارب الدِّين[١].

بل يقول (ت. ر. مايلز): «إن خصائص الدِّين المتعلقة بما بعد الطبيعة لا معنى لها إذا نظرنا إليها بمفهومها الديني»[٢]، فهو يرى أن الوحي لا معنى له إذا نظرنا له على

(١) Encyclopedia of Social Sciences (1957) Vol 13, p230 ،، بواسطة: وحيد خان «الدين في مواجهة العلم» (ص١١٣).

(٢) ينظر: وحيد الدين خان «الدين في مواجهة العلم» (ص١١٤)، وعزاه لـ: Religin And The Scientific Outlook, p96-195.

أنه كلمات الله التي نقلها أحد الملائكة إلى إنسان مخصوص[1].

ويعزو البعض تخبُّط علم الاجتماع إلى أن غالبية علماء الاجتماع من الغربيين لم يستطيعوا التخلص من ردة الفعل التي أحدثتها عندهم المسيحية المحرَّفة حيث أورثتهم عداء للدِّين عامّة، نتيجة لطبيعتها التي حُرِّفت ونتيجة لمحاربتها للعلم وأهله، ومصادمتها للعقل، ومن هنا كانت بحوثهم عن أصل الدِّين خاطئة ومضللة ومخالفة للحقائق[2]، وهو ما يسميه البعض بـ«عقدة المنهج الوضعي» الذي يرفض كل تفكير ديني ميتافيزيقي وغيبي يرتفع عن الحش والإدراك البشري[3].

ومع ذلك؛ فهل يعني هذا أن المبرر الذي ساقه الكاتب مقبول؟

يظهر هنا بجلاء أنه لا علاقة بين مُقدّمة الكاتب ونتيجته، فقد أصاب في مقدمته حين قرّر أن العلوم الاجتماعية لا تستطيع الولوج إلى هذا النطاق الغيبي العصي

(١) ينظر: المطيري «الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع: الدواعي والإمكان» (ص٦٢، ٦٣).

(٢) انظر: «الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع» (ص٦٤).

(٣) ينظر: محمد أمزيان «منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية» (ص٢٣).

عليها، وأخطأ حين جعل ذلك نتيجة حتمية للتفريق بين الدِّين والتدين، وذلك لأنه جعل المقيس معيارًا، فالعلوم الاجتماعية ونظرياتها إذا أُريد لها أن تتخذ من العلوم الشرعية والتراث الإسلامي عينة لها فهي تحتاج أولًا أن تُفحَص ويتأكد من سلامة منهجها وعدم تعارضها مع الأصول، المنضبطة بقواعد الكتاب المحفوظ والسُّنَّة الصحيحة، وإلا فكيف يوزن النفيس بما لا يُوثق به؟!

وهذا أمر معمول به في دنيا الناس من قديم حتى في الأمور الحسية، فهناك ما يسمى بـ«المعايرة»، فإذا أراد إنسان أن يستخدم ميزانًا جديدًا أو مقياسًا في عمله فلا بد أن يُخضِع هذا الجديد لعملية «معايرة» الموازين، فيعرضه على ميزان موثوق منه مجرّب ومشهود له من الخبراء بانضباطه وموافقته للموازين المعتبرة، فتكون تلك المعايرة شهادة صلاحية لهذا المقياس الجديد للدخول إلى عالم الموازين والأقيسة.

والحقيقة أن تلك المعايرة ما زالت مفقودة في كثير من العلوم والنظريات الحديثة التي تتقحم فحص التراث الإسلامي بلا شهادة خبرة ولا صلاحية معيارية، لا سيما والعلوم الاجتماعية ما تزال متبنية تلك المنهجية الوضعية، بمعنى «تلك النظرة الفلسفية التي تقصي العنصر الديني من

ضمن مصادرها المعرفية»[1] ولذلك لا يمكن حتى الوثوق في نتائج هذه المنهجية في دراستها للدين بل التدين أيضًا بالمفهوم الواسع.

* * *

■ **مبرر:**

يقول: إن عدم التفريق بين الدِّين والتدُّين أدى إلى تسرب عقائد وتكاليف ذات أصول ودوافع سياسية، واقتصادية، فضلًا عن نزوعات الغرائز البدائية إلى الدِّين ذاته بدلالته المؤبدة المطلقة المتعالية.

تعقيب:

يذكر ياسين هنا أن من دواعي التفريق بين الدين والتدين: تسرُّب عقائد وتكاليف ذات أصول ودوافع سياسية واقتصادية، وضرب لذلك بعض الأمثلة في كتابه بأمور شرعية، يرى الباحث أنه ساقها على غير وجهها الصحيح، وليست الدراسة بمحل تفصيل تلك الأمثلة والرد عليها وقد يأتي بيان بعضها عند الحديث عن النتائج، وأمَّا هنا فيأتي تعليق الباحث على أمور كلية أثرّت في صياغة النظرية محل البحث.

---

(١) ينظر: محمد أمزيان «منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية» (ص١٥).

وذلك المبرر إذا نزع من سياق الكتاب قد لا يجد فيه القارئ شيئًا؛ بل يحمله الناظر فيه على غَيْرة الكاتب على الدِّين وجنابه، ولكن للأسف ليس هذا مراد الكتاب؟

يمكن القول ـ إن صح لنا التشبيه ـ إن هذا كلام ظاهره فيه الرحمة وباطنه من قِبَله العذاب!

يسعى ياسين هنا إلى تفريغ شحنة مستهلَكة ومكررة تواطأ عليها الكُتَّاب العلمانيون والحداثيون العرب عبر «التوسل بالجهاز المفاهيمي الأنثروبولوجي» ـ كما يُعبّر صاحب المآلات ـ وذلك من خلال:

«إعادة تفسير التراث وولادة مفاهيمه الجوهرية وحراكها الداخلي تفسيرًا تُستبَعد فيه أية دوافع أخلاقية أو دينية أو قناعات ذاتية، ويبحث فيه عن الدوافع المادية ـ سواء كانت سياسية أم اقتصادية، أم عرقية، أم غيرها عبر التوسل بالجهاز المفاهيمي الأنثروبولوجي تحت شعار التسلح بأدوات العلوم الإنسانية المعاصرة»[1].

وهذا ـ وللأسف ـ هو عين ما قام به المستشار عبد الجواد ياسين في أطروحته في الكتاب التي تأسست عليها نظريته، فهو بطول الكتاب «يُفسِّر تشكُّلات التراث على أنها مدفوعة بصراع سلطة أو مزاحمة سيادة، أو احتفاظ

(١) انظر: السكران «مآلات الخطاب المدني» (ص١٣٢).

بالجمهور، أو صفقات تسويقية، فمن عثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب ﭬ وبعض الصحابة الكرام، مرورًا بالشافعي والبخاري، وانتهاء بالدعاة المعاصرين = تُفسَّر كافة تمظهرات الخطاب على أنها مجرد موازنات سياسية وحسابات اجتماعية مادية محضة»[1].

فهذه حقيقة هذا المبرر الذي أطلقه الكاتب تمهيدًا لنظريته جريًا على عادة الحداثيين أو العقلانيين في عدم اعتبار أو إمكانية أن يكون الدِّين والأخلاق أو الإيمان دافعًا أو محرّكًا حقيقيًّا للتاريخ؛ بل يعتبرون التاريخ محكومًا دومًا بدوافع غريزية محضة، وأما الخطاب الديني والأخلاقي فهو مجرد بنية فوقية معلنة تخفي تحتها الدوافع الحقيقة[2].

* * *

■ **مبرر:**

يذكر أن عدم التفريق أدى إلى احتدام الاختلاف بين العقل التجريبي والعقل اللاهوتي حول طبيعة الدين والتدين.

تعقيب:

سبقت الإشارة لشواهد هذا المبرر من كلام الكاتب عند ذكر الإشكال الذي يقع بين «العقل الاجتماعي ـ العلمي»

---

(١) انظر: السكران «مآلات الخطاب الديني» (ص١٣٣). بتصرف.

(٢) انظر: السكران «مآلات الخطاب الديني» (ص١٣٣)، بتصرف واختصار.

وبين «العقل اللاهوتي»، فالأول أدى به ذلك الخلط إلى «إنكار ما هو مطلق في الدِّين واعتباره في مجمله ظاهرة تاريخية من صنع الاجتماع»، أما العقل اللاهوتي فهو «يُلحِق التدين بالدين»[1].

وهنا يمكن حمل كلام الكاتب على مَحمَل جيَّد إلا أنه يشوش على هذا الحمل أمور، أهمها:

ما سبق في جعل بعض العلوم الاجتماعية حاكمًا ومعيارًا على النصوص الشرعية والتراث بشكل عام بغير وجه حق ولا صلاحية لذلك.

وأمر آخر: وهو غياب المنهج العلمي السديد عن ذلك المسلك الفكري المنهزم أمام الغرب، حيث يجدر بالمفكر المسلم الغيور على دينه ألا يكون يجعل دينه مطية لإملاءات المناهج المختلفة، فإن سلمنا أن العقل اللاهوتي يلحق التدين بالدين ـ وهذا واقع لا يُنكَر من جهة معينة ـ فهل الحل وقتئذ أن يتوجه التغيير للدِّين أم للعقل البشري؟!

إن التجديد والتغيير ينبغي أن يتوجه للإنسان المفكر المتطلب للتطوير والتعليم بجبلته، أما إذا كان العكس، وكلما ظهر عارض أمام منهج من المناهج التي تتجدد بتجدُّد العقول والأفراد فعما قريب لن تجد الإنسان من دينه ما يقبل للتقسيم

(١) ياسين «الدين والتدين» (ص١١).

أصلًا، فعلى العاقل أن يحترز لدينه وأن يُعمِل عقله ويطوِّر من نفسه بما تسمح به أصوله الفكرية وحدوده الشرعية المرعية.

ومهما يكن من أمر؛ فقد كانت هذه أبرز المبررات التي ذكرها الكاتب في سياق أطروحته والتي حملته على تبني النظرية والعمل على تقعيدها ودراستها، وتناولت بالنقد هنا أصول تلك المبررات وتجاوزت عن بعض ما سقته في التحليل الأصل بين بعض المبررات التي تحمل نفس الأفكار لكنها وردت بعبارات مختلفة.

نقد النتائج

نأتي هنا إلى أظهر النتائج التي وصل لها الاتجاه الحداثي المتمثل في أطروحة المستشار عبد الجواد ياسين، في تأصيله لنظريته عن الدِّين والتدين، وقبل أن ندلف إليها يجدر التنبيه على عدة نقاط مهمة:

منها: أنه قد سبق بعض شواهد تلك النتائج من كلام الكاتب في نقد المفهوم والمبررات وأُخِّرت بعض الشواهد اعتمادًا على ذكرها في هذا المبحث الذي هو أقرب لمظنتها، ولتجنُّب التكرار، وحتى يكون عرض الإشكال والتعليق عليه عنه في سياق واحد.

ومنها: أني هنا لن أتعرّض للرد التفصيلي على القضايا والمغالطات المتكررة التي يبثها أغلب الحداثيين في كتبهم، ففضلًا عن كون أغلب هذه القضايا يكفي مجرد عرضها في ردها وكشف مغالطتها للعقل والنقل، إلّا أن العلماء مع ذلك

ردوا ردودًا مطولة ومتخصصة وصنفوا في هذه تزييف هذه الشبهات والمقولات، فأعمدُ هنا إلى الأفكار الكلية في طرح المستشار عبد الجواد وأدلل عليها من كلامه بما يثبت صحة ما استخلصته الدراسة من تلك النتائج، ومن ثَـم التعقيب عليها بما يناسب المقام وبالإشارة إلى بعض جهود السابقين في هذا الأمر.

وأحب أن أقدّم هنا بنص تأسيسي بديع للعلامة عبد الرحمٰن المعلمي اليماني (ت١٣٨٦هـ)، يُوضِّح فيه آليات البعض في التعامل مع النص، حيث يقول:

«إن أضر الناس على الإسلام والمسلمين هم المحامون الاستسلاميون! يطعن الأعداء في عقيدة من عقائد الإسلام أو حكم من أحكامه ونحو ذلك فلا يكون عند أولئك المحامين من الإيمان واليقين والعلم الراسخ بالدِّين والاستحقاق لعون الله وتأييده ما يثبتهم على الحق ويهديهم إلى دفع الشبهة، فيلجأون إلى الاستسلام بنظام!»[1].

ثم يبيّن رَحِمَهُ ٱللَّهُ أقسام ذلك النظام، فيقول:

«ونظام المتقدمين: التحريف، ونظام المتوسطين: زَعْم أن النصوص النقلية لا تفيد اليقين والمطلوب في أصول الدين اليقين؛ فعزلوا كتاب الله وسُنَّة رسوله عن أصول الدِّين،

(١) المعلمي «الأنوار الكاشفة» (ص٢٣).

ونظام بعض العصريين التشذيب»[1].

فهذا نص غزير المعاني سبر فيه الشيخ آليات المتعاملين بتلك الروح التي وصفها المعلمي بـ«المحاماة الاستسلامية».

أمّا أهم ما ظهر للباحث من النتائج التي تحصلت من نظرية هذا الاتجاه، **فهي**:

ـ **نتيجة**: اختزال الدِّين الإسلامي في صورة «الأخلاق الكلية» وتجريده من مكوناته بدعوى قراءة الدِّين في مادته الخام قبل التضخيم والتسرب الطقوسي والتشريعي إليه.

تعقيب:

وهذه النتيجة هي في الأصل محور أطروحة الكاتب التي يدور حولها في طول كتابه وعرضه؛ بل قد تعتبر نتيجة كلية تندرج تحتها مفردات أطروحته كلها، وقد سبقت الإشارة إلى هذا المعنى في نقد المفهوم، وبقيت أمور يجدر الوقوف عندها، منها:

تسرُّب الوحي المنحول:

يؤكد ياسين على ظاهرة «تسرب الوحي المنحول» التي تحدُث في بنية «التديُّن» والتي أدت إلى «التضخم» في بنية «الدين» كما في قوله:

---

(١) السابق نفسه.

«في كثير من الحالات كان هذا التسرب يتخذ شكل النص أي: الوحي المنحول على الله عمدًا أو على سبيل الخلط الناجم عن تداخل المفاهيم، هكذا أدى التدُّين إلى تضخيم الدين»[1].

وهذا الكلام إذا عُزل عن سياقه ـ عند عبد الجواد ياسين ـ لا يعدم أن يكون فيه جانب من الصحة، والقاعدة هنا أن الكلام إذا كان مجمَلًا، ومشتملًا على حق وباطل، لم يجز إثباته، ولا يجوز نفي جميع معانيه؛ بل يجب المنع من إطلاق نفيه وإثباته، والتفصيل والاستفسار[2]، ويمكن التمثيل لهذا الحق في مقولة ياسين من خلال «تضخّم» بعض مظاهر التدُّين ومسائل الفروع التي تحوَّلت في حس البعض إلى معاقِد للمفاصلة والخلاف أو الولاء والبراء أو جعل بعض الفروع من صميم أصل الدِّين.

ويمكن التمثيل أيضًا للنص المنحول ببعض الأحاديث الموضوعة التي قد تستخدمها بعض الفرق الإسلامية كالصوفية والشيعة وغيرهم في الاستدلال لعقيدة معينة وإدراجها في صميم الدِّين، ولكن السؤال المهم: **هل هذا هو المعنى المقصود من عبارة ياسين هنا؟**

---

(١) ياسين «الدين والتدين» (ص١٠).

(٢) ابن تيمية «الفتاوى الكبرى» (٦/ ٣٣٨).

والجواب: لا؛ فإن المستشار لا يقف عند تلك المعاني التي أمكن التمثيل لها؛ بل يشمل النص المنحول ـ عنده ـ غالب الأحاديث النبوية الصحيحة؛ بل يتطرق الشك إلى النص القرآني ذاته! ويجد الناظر الإشارة لهذا أيضًا في عبارته «الوحي المنحول» فهذه لا يمكن حملها على عموم النص الموضوع والمكذوب لأن تطبيقات الكاتب لهذا الانتحال لا تسمح بذلك المحمل الحسن البتة.

نظرية الدين والتدين في إصدارها العربي الأول:

وقبل الخوض في تفاصيل السياق الذي يثبت اختلال تصوُّر الكاتب عن «الدين والتدين». . ؛ يجدر التنبيه على أمر مهم، وهو أن الباحث عن استمدادات تلك النظرية يجد تشابها كبيرًا بين ما جاء في أطروحة عبد الجواد ياسين، وبين أطروحة ظهرت قبل نحو ستة عقود، وهي ما كتبه الشيخ محمود أبو رية (ت ١٩٧٠م) في كتابه «أضواء على السُّنَّة النبوية»[١] وأثار الكتاب حينها ضجة كبيرة حتى قال أبو رية، وقد «بلغ ما صدر من نقد كتابنا إلى اليوم خمسة عشر كتابًا؛ في مصر، والحجار والشام، هذا عدا المجلات. .»[٢]، ثم

---

(١) طبع عدة طبعات، وقفت على الطبعة السادسة، كتب في داخلها العنوان كالتالي: «أضواء على السُّنَّة المحمدية أو دفاع عن الحديث»! دار المعارف، بدون تاريخ نشر.

(٢) ذكره في حاشية كتابه «شيخ المضيرة أبو هريرة» (ص١٠).

أردف هذا بكتاب آخر عن الصحابي أبي هريرة ﵁، أساء فيه جدًّا[1].

والظاهر أن «أبو رية» كان من أوائل الذين أوغلوا في الكتابة بهذا الشكل في ذلك العصر، حتى أنه كان يفتخر بذلك عندما يتحدث عن الكتاب وأنه «استفاض أمره وأحدث دويًّا هائلًا بين أرجاء العالم الإسلامي مما لم يحدث مثله لكتاب آخر في عصرنا غير كتاب في الشعر الجاهلي الذي ألفه الدكتور طه حسين»[2].

وقد صدق «أبو رية» في وصف هذا الحدث بـ«الدوي الهائل»؛ وذلك لأن هذا الجيل الذي يُمثّل طلائع هذا الاتجاه كان غايته أن يُحدث هذا الانفجار الهائل في المفاهيم والثوابت ليُعَبّد الطريق لمن يأت بعده، ولذلك كان من مقصود هؤلاء إحداث هذا الدويّ.

والناظر في أطروحة عبد الجواد ياسين يرى هذا التشابه في أصول الطرح حتى في نظرية تقسيم الدِّين ذاتها، إلا أنها كانت بعدُ في صورتها الأولية لم يدخل عليها تحديثات علم الاجتماع، حتى أن الشيخ المعلمي ﵀ سماها «نظرية»، فقال في «الأنوار الكاشفة» في رده على أبو رية:

---

(١) أي: شيخ المضيرة: أبو هريرة، وقد طبع ثلاث طبعات في حياته.

(٢) ينظر: «شيخ المضيرة، أبو هريرة» (ص١٠).

«هذه نظريته القائلة (دين عام ودين خاص) والذي يظهر من كلماته أن الدِّين العام الدائم هو الدين الحقيقي اللازم»[1]، ثم يوضح الشيخ مآلات هذا القول فيقول:

«فإن كان هذا مراده فبطلانه معلوم من الدِّين قطعًا...، على أن نظريته هذه لا تقتصر على إهمال الأحاديث الصحيحة بل تتضمن كما تقدم إهمال دلالات القرآن»[2].

وقد فطن المعلمي رَحِمَهُ اللَّهُ لخطورة هذه النظرية، فقال ـ بعدما أورد بعض مجازفاته في مقدمة كتابه ـ:

«وأهم من ذلك أن أبا رية يُقسِّم الدِّين إلى عام وخاص! ويقول إن العام هو الدلائل القطعية من القرآن، والسنن العملية المتواترة التي أجمع عليها مسلمو الصدر الأول وكانت معلومة عندهم بالضرورة...، ثم يعود فيقرر أن الدلائل النقلية كلها ظنية...، وأن الدِّين كله في القرآن لا يحتاج معه إلى غيره، (حسبنا كتاب الله)، وأنه لا يلزم من الإجماع على حكم مطابقته لحكم الله في نفس الأمر، ومجموع هذا يقتضي أن يكون الدين كله خاصًّا عنده، ومعنى الخاص على ما يظهر من كلامه أن الدين فيما عدا الأمور

(١) المعلمي «الأنوار الكاشفة» (ص٦٢).

(٢) المعلمي «الأنوار الكاشفة» (ص٦٣).

القضائية (موكول إلى اجتهاد الأفراد) كأنه يريد أنه قضية فردية تخص كل فرد فيما بينه وبين الله لا شأن له بغيره ولا لغيره به»[1].

بهذا العرض الموجز يستطيع القارئ تلمس بدايات هذه النظرية التي وقع فيها ياسين، ويعلم أنه مجرد مُقلِّد أو مُطوِّر لتلك المفاهيم المغلوطة التي ذكرها سلفه في هذا الاتجاه، ورد عليه العلماء في وقتها، وستتعدد نقاط الاشتراك والتشابه بين الأطروحتين بشكل يؤكد تأثر ياسين بما جاء في هذه الأطروحة الشعبية التي صدرت منذ ستين عامًا.

وبطبيعة الحال؛ ليس من مقصود الدراسة هنا عقد مقارنة بين «أبو رية» و«ياسين» أو الرد على مفردات أطروحتهما، ولكن المراد من هذا معرفة أصول تلك المقالة أو إصدارها المعرَّب الأول، **وهذا مفيد لأمرين**:

الأول: معرفة أصول المقالات، «إذ المرء ما لم يُحِط عِلمًا بحقائق الأشياء التي يَحتاجُ إليها يَبقى في قلبهِ حَسَكَةٌ»[2].

الثاني: بيان ضعف تلك الأفكار غير المتجانسة، وذلك

---

(١) المعلمي «الأنوار الكاشفة» (ص٢٠)، وهذا كلام الشيخ كاملا، وعلامة الحذف (. . .) وضعتها لما حذفت من الإحالات وأرقام الصفحات التي وضعها الشيخ لكتاب أبي رية.

(٢) ابن تيمية «مجموع الفتاوي» (١٠/٣٦٨).

البنيان الهش الذي يريد الكاتب صياغته في مشروع فكري خاص، حيث كانت النظرية في إصدارها الأول على ضعفها وفسادها أقرب للفهم والقواعد من هذا المزيج غير المتجانس من الأفكار.

والسؤال الذي ينبغي إثارته هنا: من أين جاء عبد الجواد بتلك الآلية الاختزالية عن الدِّين وحصر الدين ذاته في الأخلاق الكلية، حتى قال: «الأخلاق الكلية وحدها هي التشريع أو القانون المطلق في الدين»[1]؟

ويمكن الجواب عن هذا السؤال بجواب إجمالي، وآخر تفصيلي.

أما الإجمالي: فإن الذي أوقع هذا الأمر هو: تبني الكاتب للقراءة الاستشراقية للدِّين الإسلامي وتراثه!

وكل شيء وقع فيه الكاتب بعد ذلك يمكن إرجاعه لهذا الأمر. وقبل الانتقال للجواب التفصيلي، **يأتي سؤال مُلِح هنا**:

وهل غابت القراءة الاستشراقية عن الإصدار الأول للنظرية لأبي رية؟

والجواب: لا! بل قد ذكر العلماء الذين تولوا الرد على أطروحته وتزيفها مصادر تلك الشبهات والأغاليط التي

---

(١) ياسين «الدين والتدين» (ص٨).

جاءت في الإصدار القديم، وقد ذكر الدكتور مصطفى السباعي (١٩٦٤م) في كتابه القيم: «السُّنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي» تلك المصادر الاستشراقية التي اعتمد عليها المؤلف، منها: «تاريخ الشعوب الإسلامية» لبروكلمان، و«وجهة الإسلام» لجماعة من المستشرقين، و«العقيدة والشريعة في الإسلام» لجولدتسيهر، وغيرهم[١].

إلا أن الفارق الجوهري بين واقع أبي رية وواقع عبد الجواد هو التصريح بالأخذ عن المستشرقين، فالأول كان يتبع منهج «الثوب الرقيق» الذي كان ينصح به أحمد أمين واتبعه في كتبه، فكان يقول:

«إنَّ الأزهر لا يقبل الأراء العلميةَ الحرة، فخير طريقة لبث ما تراه مناسبًا من أقوال المُستشرقين ألّا تنسبها إليهم بصراحة! ولكن ادفعها إلى الأزهريِّين على أنها بحث منك، وألبسها ثوبًا رقيقًا لا يزعجهم مسها، كما فعلتُ أنا في فجر الإسلام وضُحَى الإسلام»[٢].

وأما تفصيل تبني المستشار عبد الجواد القراءة الاستشراقية للدين الإسلامي والتراث، فهو التالي:

لم يخف المستشار عبد الجواد ياسين المعين الذي

---

(١) ينظر: السباعي «مصطفى السُّنَّة ومكانتها في التشريع» (ص١٩، ٢٠).

(٢) ينظر: السباعي «مصطفى السُّنَّة ومكانتها في التشريع» (ص٢٦٦).

يمتح منه في مشروعه الفكري، وهو واضح جدًّا من المصادر التي ينقل منها في كتابه، وهذا ما جعل الباحث المغربي عادل الطاهري ـ مع تثمينه العام لأطروحة ياسين ـ أن يشير إلى ذلك، مستدلًا بالحضور المكثف للمستشرق الألماني يوسف شاخت، فيقول:

«ويبدو كذلك أنّ عبد الجواد ياسين تأثر بالقراءة الاستشراقية للدين الإسلامي؛ فالكاتب عندما ينص على كون التشريع الإسلامي في مجمله لا يخرج عن إطار الأعراف التي كانت سائدة في شبه الجزيرة العربية، وأحيانًا يعدل من هذه الأعراف كي تتوافق مع الأخلاق الإلٰهية الكلية، إنه بهذا يكون متفقًا تمامًا مع الدراسات الاستشراقية التي تعرضت للتشريع الإسلامي، ولعل الحضور المكثف للمستشرق الألماني يوسف شاخت (١٩٠٢ ـ ١٩٦٩م) وكتابه أصول التشريع المحمدي خير دليل على ما نذهب إليه»[١].

نعم؛ هذه الفكرة التي يبني عليها المفكر مشروعه هي فكرة منحولة عن المستشرق الألماني الشهير والمعروف بعدائه للإسلام شاخت (ت١٩٦٩م) والذي كانت فكرته المحورية التي دافع عنها بخصوص طبيعة التشريع الإسلامي، أنه «يستمد روحه من القرآن والسُّنَّة، وأما مادته فإنها ترجع إلى

(١) عادل الطاهري «الدين والتدين» أو الإلٰهي والاجتماعي.

أعراف العرب قبل الإسلام» بل أكثر من ذلك «أن نبي الإسلام لم يأت بنظام تشريعي جديد من كل جوانبه، وإنما أخذ سُنّة العرب وأعرافهم ليُغَيّر فيها بما يلائم عقيدة الإسلام!»[1].

والحقيقة؛ أن شاخت أيضًا هو ناقل ومُطوِّر للفكرة التي وضعها شيخه المستشرق إجناتس جولدتسيهر (١٨٥٠ ـ ١٩٢١م)، الذي كتب «إن الحديث النبوي وُجِد نتيجة للتطور الديني والتاريخي والاجتماعي الإسلامي خلال القرنين الأولين للهجرة»[2].

فتبين من هذا أن المستشار قد وافق صنيعه في هذا صنيع أكثر الحداثيين العرب الذين استمدوا مادتهم وتحليلاتهم الأساسية من أعمال المستشرقين[3] وسيظهر جلاء هذا عند تناول نتائج نظرية ياسين بإذن الله.

---

(١) ينظر: تعليق: الدكتور محمد أحمد سراج «في تاريخ التشريع الإسلامي» للمستشرق الانجليزي «ن.ج.كلسون» (ص٢٠/ هامش: ٣) تعليقًا على كتاب شاخت: *"Origins of Muhammaden law"*.

(٢) Goldziher,*Muslim Studies*, tr. Stern, (London,), vol., p.

بواسطة: الدكتور عبد الرحمٰن الخطيب، الرد على مزاعم المستشرقَين إجناتس جولدتسيهر ويوسف شاخت ومن أيدهما من المستغربين (ص١١، ١٢)، بحث منشور على الشبكة العنكبوتية.

(٣) ينظر في هذا: إبراهيم السكران «التأويل الحداثي للتراث: التقنيات والاستمداد» (ص١٢).

ولمعترض أن يقول: إن الفكرة الرئيسية لأطروحة ياسين تكمن في التفريق بين الديني والاجتماعي، فأين هذا في كلام شاخت هذا؟

والحقيقة أن هذا سؤال جيد جدًّا، وجوابه عند: سبينوزا!

يعتقد الباحث أن هذا التفريق الذي يعمد الكاتب إلى تحريره ونسبته لمشروعه الفكري هو نقل شبه كامل لأفكار الفيلسوف الهولندي ـ من أصل يهودي ـ: باروك سبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧م)، والذي تلقف «مذهب المؤلهة الطبيعين» من هربرت (ت١٦٤٨م) الذي يتلخص في «الإيمان بالله وعبادته والجزاء في الآخرة دون الحاجة إلى الوحي»[(١)].

ومن يقف على تقريرات سبينوزا في كتابه «رسالة في اللاهوت والسياسية» يرى بوضوح مصدر مناكفات عبد الجواد ياسين في كتابه «الدين والتدين»، فأفكار كالتعلق بالمطلق «الجوهر»، والحديث عن أن الغاية من الوحي هي محبة الله بصدق وإخلاص ومحبة الناس وفعل الخير[(٢)]، هي كلها أفكار سبينورا، والكلام عن تضخم التدين تجدها أيضًا عند

---

(١) انظر: وليم كلي رايت «تاريخ الفلسفة الحديثة» (ص٢٢٨، وينظر أيضًا: الطعان «العلمانيون والقرآن» (ص٧٤).

(٢) انظر: سبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» (ص١٦٨، ١٩٥، ٣٦٠)، وانظر: «العلمانيون والقرآن» (ص٧٥).

سبينوزا، حتى قال عنه حسن حنفي في تقديمه لرسالة في اللاهوت والسياسة:

«يبدو وكأنه من أنصار المدرسة النفسية في تاريخ الأديان التي تدرس مظاهر التدين على أنها ظواهر نفسية أو مَرَضيّة إذ معظمها يقوم على مواقف عزاء نفسي. . .، أو عن مواقف نفاق وتغطية»[(١)].

وهذه هي نفس الطريقة التي يتعامل بها المستشار عبد الجواد مع المواقف وتاريخ التدين في الإسلام، حتى في موضوع استخدام «الدين أيضًا للسيطرة على الجماهير ولإبقائها تحت سيطرة السلطة. . .، ويتم تجميل الدين بالشعائر (الطقوس). . »[(٢)].

ويذكر حنفي من أهداف سبينوزا في رسالته «دراسة الصلة بين الدين والدولة، أو كما يقول بين اللاهوت والسياسة، فاللاهوت ليس نظرية في الله فقط بل ينشأ عنه نظام اجتماعي كذلك، وليس الدين عقائد فحسب بل ينشأ عنه نظام سياسي كذلك»[(٣)].

كذلك من أفكار سبينورا: ألا تتدخل المؤسسات في

---

(١) انظر: سبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» (ص١٤).
(٢) انظر: سبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» (ص١٥، ١٦).
(٣) انظر: سبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» (ص١٦).

أي شيء يتعلق بالدين، فكل فرد ضامن لحريته، حتى يستطيع كل مواطن أن يعبد الله كما يشاء، وأن يتصوره كما يريد، بدل من أن تقطع الرقاب في أقوال كلها ظنية[١].

وكما في طرح ياسين عن أنماط التدين وعدم امتلاك الحقيقة المطلقة، تجدها عند سبينوزا، فهو أيضًا يرى أنه ليس هناك تفسير واحد صحيح للدين والباقي خطأ؛ بل لكل إنسان الحق في فهم الوحي وتأويله كما يشاء[٢].

وكذلك يدرس سبينوزا التحول و«القلب» الذي حدث في التاريخ؛ قلب الوحي إلى كتاب، والمعنى إلى حرف، والتدين إلى خرافة، والتقوى إلى طقوس وشعائر، والإيمان إلى تعصب، والتعاليم الإلٰهية إلى بدع[٣] والحقيقة أن هذا نفس تنظير ياسين في قلب (المعاني) في حياة الرسول إلى (حروف ونصوص)، والتقوى إلى عبادات وتلزيمات طقوسية، والتدين إلى خرافة جاءت من الاجتماع ومن النصوص المختلقة بفعل التشرب من بنية الاجتماع إلى بنية الدين لذاته!

وكذلك نفس الأمر في التعامل مع النص الديني وإخضاعه للقوانين الطبيعية والرياضية وقواعد النقد التاريخي.

---

(١) انظر: سبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» (ص١٧).
(٢) انظر: سبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» (ص١٧).
(٣) انظر: سبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» (ص١٨).

يرى سبينوزا أن النقد التاريخي سابق على الإيمان بالمصدر الإلٰهي، وهو الضامن للتأكد لصحته من حيث هو، ويرفض وجهة النظر المحافظة التي تثبت المصدر الإلٰهي قبل تطبيق قواعد المنهج التاريخي عليه(١).

وقد يُحتَمل هذا القول من سبينوزا للتسليم بتحريف الكتاب المقدس عندهم، أما أن يتبنى هذا ياسين، فكيف يحتمل منه ذلك؟!

وتجد كما عند ياسين في فكرة المطلق والقانون الإلٰهي نفسه عند سبينوزا حيث يقول: «أما القانون الإلٰهي فأعني به قاعدة لا تهدف إلا للخير الأقصى؛ أي: إلى المعرفة الحقة وإلى حب الله»(٢)، ويقول أيضًا: «خيرنا الأقصى وكمالنا يعتمدان على معرفة الله وحدها...»، ويقول: «المؤكد أن كل موجودات الطبيعة تحتوي على فكرة الله وتعبر عنها درجتها في الماهية والكمال»(٣).

ويلخص سبينوزا فكرته عن الله فيقول:

«إذن؛ فالدرس الذي تعلمنا إياه: فكرة الله، هو أن الله خيرنا الأقصى، وبعبارة أخرى: فإن معرفة الله وحبه هما

---

(١) انظر: سبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» (ص٢٢).
(٢) انظر: سبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» (ص١٨٥).
(٣) انظر: سبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» (ص١٨٦).

الغاية القصوى التي ينبغي أن تتجه إليها جميع أفعالنا...، وهكذا بيّنا ما هو القانون الإلٰهي!»[1].

ثم يُلخّص سبينوزا خصائص القانون الإلٰهي، فيقول:

«إذا نظرنا الآن إلى طبيعة القانون الإلٰهي فإننا نلحظ:

١ ـ أنه شامل؛ أي: يعم الناس جميعًا، لأننا قد استنبطناه من الطبيعة الإنسانية منظورًا إليها في طابعها الكلي الشامل.

٢ ـ وأنه لا يتطلب أن نُصدّق بروايات تاريخية، أيًّا كان مضمونها...، إذ ينشأ حب الله من معرفته، ومعرفة الله يجب أن تنشأ من (أفكار مشتركة)، (يقينية) (معروفة بذاتها)».

٣ ـ إن القانون الإلٰهي الطبيعي لا يقتضي إقامة الشعائر والطقوس؛ أي: تلك الأفعال التي لا تعني شيئًا في ذاتها، ولا تعتبر خيرة إلا من حيث دخولها في نظام[2].

وهذا التقرير شديد الوضوح من سبينوزا يؤكد هذا التطابق بين أطروحته وما يطرحه ياسين في كتابه، كما سبقت الإشارة إليه في نقد المفهوم.

ويمكن أيضًا تفَهُّم كيف تجرأ ياسين على بقية المجازفات التي ألحقها بالدِّين بعد ما احتاج إلى طرد كل

---

(١) انظر: سبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» (ص١٨٧).

(٢) انظر: سبينوزا «رسالة في اللاهوت والسياسة» (ص١٨٧، ١٨٨).

تلك الأفكار على التراث، وهذا ثابت في تاريخ الأفكار، وهو ما التفت إليه ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، في ملاحظته تلك المتوالية الفكرية التي وقع فيها بعض سلف هذا الاتجاه من المعتزلة، فقال عنهم: «لم يكن أصل دينهم تكذيب الرسول ورد أخباره ونصوصه؛ لكن احتجوا بحُجج عقلية؛ إما ابتدعوها من تلقاء أنفسهم وإما تلقوها عمن احتج بها من غير أهل الإسلام، فاحتاجوا أن يُطردوا أصول أقوالهم التي احتجوا بها وتسلَم عن النقص والفساد فوقعوا في أنواع من رد معاني الأخبار الإلٰهية وتكذيب الأحاديث النبوية»[١].

وهذا تصوير دقيق لما حدث مع المستشار عبد الجواد، يظهره ـ على الأقل ـ تنازله عن قضية «الاكتناز» الذي كان يقول به! فبعدما كان يرى أن النص القرآني مُكتَنِزٌ لما يمكن أن يُفعّل الحياة في كل زمان ومكان، وقادر أن ينسجم مع التطور؛ لأن الله مُنزِّل القرآن عالم بطبيعة تقلباتنا في الحياة، وهو عالم بقانون التطور = عاد ليتنكر لهذا ويؤله بأن «القيم الكلية للأخلاق هي القانون الوحيد الإلٰهي الذي يتصور صدوره من الله؛ لأنه القانون الوحيد الذي يمكن تعميمه على البشر في الزمان والمكان؛ ولكل اجتماع. . . ، إذاً القانون الوحيد الذي يصح وصفه بأنه قانون إلهي هو الأخلاق

(١) ابن تيمية «در التعارض العقل والنقل» (٣/ ٣٤٥).

الكلية؛ لأن الأخلاق لا تتطور ولا تتعدد، ولذلك هي التي تحمل صفة الاكتناز!»[(١)].

وهكذا حال المؤلهين للعقل في كل زمان، تحملهم عقولهم على الجرأة على الله تبارك وتعالى فيحملون أنفسهم على العظائم لطرد القياس وعدم الانقطاع[(٢)].

ومن تلك العظائم التي وقع فيها المستشار عبد الجواد في أطروحته:

- **التشكيك في عملية جمع القرآن الكريم:**

يقول عبد الجواد ياسين: «عندما توفي الرسول سنة (١٣هـ) كان هذا التوصيف المثلث (وحي/ مدَّون/ مُلزِم) ينطبق على شيء واحد هو القرآن! أقول ذلك بشيء من التحفظ لسببين؛ الأول: أن التدوين إن كنا سُنرادف بينه وبين الجمع الشامل بين دفتي كتاب واحد وحصري، لم يكتمل حتى عصر عثمان، كما أن النقاشات النقدية التي دارت حول عملية الجمع من جهة المنهج وجهة الموضوع استمرت لفترة أطول بفعل التشقق المذهبي الذي نجم عن الفتنة الكبرى، وظلت تُلقي بظلالها لبعض الوقت، ليس على موثوقية الجمع

(١) خميس بن راشد العدوي، الحلقة الثانية من حوار عبد الجواد ياسين، الأخلاق الكلية هي القانون الإلٰهي الوحيد «الدين والتدين»، بتاريخ (٦/ مايو/ ٢٠١٣م).

(٢) ينظر: ابن قتيبة «تأويل مختلف الحديث» (ص١١٤).

العثماني فحسب؛ بل على لزومية الجمع الحصري من حيث المبدأ.

السبب الثاني: يتعلق بمفهوم السلطة الملزمة وكيفية قراءته؛ ففي هذا الوقت المبكر لا أستطيع الجزم بتوفر وعي نظري لدى الصحابة بمفهوم الإلزام النصي كمصدر تشريع مسمى ومستقل عن قوة العرف»[١].

تعقيب:

رغم ما في هذا الكلام من سخافة فكرية، وتقحُّم لهاوية شديدة حيث التشكيك في قدرة الله وحفظه تعالى لكتابه، والتنقص من ديانة الأمم التي توالت على هذه الدنيا منذ وفاة النبي ﷺ، **إلا أنه يمكن ملاحظة أمرين**:

الأول: أن عبد الجواد ياسين هنا يستخف بعقول القُرّاء ويتعمد إرباك القارئ بأمور لم تحدث أصلًا أثناء جمع القرآن، والمشهور أن الجمع تم على ثلاثة مراحل، آخرها في عهد عثمان رضي الله عنه، لكن متى؟!

الثابت أنها كانت بعدما جاء حذيفة من الغزو في «أرمينية وأذربيجان» وقد سمع ما أفزعه من اختلاف المسلمين في القراءة، فمتي كان ذلك؟

(١) ياسين «الدين والتدين» (ص٣٩٣، ٣٩٤).

يقول ابن حجر: «كانت هذه القصة في سنة خمس وعشرين في السنة الثالثة أو الثانية من خلافة عثمان»، ثم أورد رواية ابن أبي داود عن مصعب بن سعد بن أبي وقاص قال خطب عثمان: «فقال يا أيها الناس إنما قبض نبيكم منذ خمس عشرة سنة وقد اختلفتم في القراءة»!

ثم قال: «وكانت خلافة عثمان بعد قتل عمر وكان قتل عمر في أواخر ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين من الهجرة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بثلاث عشرة سنة إلا ثلاثة أشهر فإن كان قوله خمس عشرة سنة؛ أي: كاملة فيكون ذلك بعد مضي سنتين وثلاثة أشهر من خلافته لكن وقع في رواية أخرى له منذ ثلاث عشرة سنة فيجمع بينهما بإلغاء الكسر في هذه وجبره في الأولى فيكون ذلك بعد مضي سنة واحدة من خلافته فيكون ذلك في أواخر سنة أربع وعشرين وأوائل سنة خمس وعشرين وهو الوقت الذي ذكر أهل التاريخ أن أرمينية فتحت فيه»[١].

فالتاريخ يذكر أن الجمع العثماني كان في سنة (٢٥هـ)، وهو على كل حال كان في العامين الأولين من خلافة عثمان رضي الله عنه.

فأين هذا الجمع من الفتنة الكبرى التي بدأت بمقتل عثمان رضي الله عنه؟!

---

(١) ابن حجر «فتح الباري في شرح صحيح البخاري» (٩/١٦).

فإذا أردنا أن نؤرخ بمقتل عثمان ﵁، فسيكون قد مر على الجمع **عشر سنوات كاملة**، فأي فتنة تلك التي ألقت بظلالها على عملية الجمع؟!

ولكنها على كل حال إحدى شبهات المستشرقين التي ابتلعها المفكر، وصاغها صياغة مترددة تشكك القُرّاء في كلام رب العالمين.

الأمر الثاني: وهو قوله: يتعلق بمفهوم السلطة الـمُلزِمة وكيفية قراءته؟!

الإشكال عند المستشار ليس فقط في تحفظه على الثبوت بل أيضًا في أنه لا يستطيع الجزم بتوفر «وعي نظري» لدى الصحابة بمفهوم الإلزام النصي كمصدر للتشريع!

فالصحابة الذين نزل القرآن بلسانهم وبقى الوحي ينزل على النبي ﷺ قرابة ربع قرن من الزمان وهو معهم، لا يستطيع المستشار الجزم بوعيهم بلُغتهم وفهمهم عن نبيهم ﷺ للتفريق بين التشريعي الملزم وبين العرف، وصدق الأول إن يقول:

إذا كانَ الغُرَابُ دَلِيلَ قَوْمٍ   سَيَهْدِيهِمْ إلى دارِ الخَرَابِ

فهذا قول طبيعي لمن يصر على الاغتراف من معين المستشرقين واتباع شبهاتهم.

• **القول باختلاق السُّنَّة وصياغتها الروائية القابلة للتدوين:**

لا أظن أن أيّ نتيجة بعد الكلام عن القرآن الكريم ستكون مستغرَبة، فهذا هو النقد التاريخي الذي انتحله ياسين برمته من سبينوزا، فأيّ مصيبة ـ بعد تشكيكه في كلام الله المحفوظ بحفظه ـ جلل، ومن تلك العظائم التي حمل المستشار نفسه عليها هي زعمه: وضع الصحابة «نص جديد» ونسبته بأثر رجعي إلى النبي ﷺ!

يقول عبد الجواد: «كانت عملية إعادة التأسيس التي تشهدها الحقبة التالية على وفاة المؤسس ﷺ تؤدي إلى ظهور «نص جديد» يُنسَب بأثر رجعي إلى حقبة التأسيس»[1].

وبطبيعة الحال؛ مَن سوّلت له نفسه أن يشك في وعي الصحابة بالنص القرآني واتهامهم بالخلط بين النص والعُرف، فليس بمستبعَدٍ عليه أن يتهمهم أيضًا بعدم التفرقة بين الرواية الحديثية، والنص الفقهي، فيقول: «في ظل تداخل يصعب ضبطه بين التحديث (الرواية) والفقه (التشريع)»[2].

ثم يجتر ما قاله شاخت، فيقول:

«وجرت محاولات لتأصيل حُجيّة العرف، كمصدر

(١) ياسين «الدين والتدين» (ص٣٧٤).

(٢) ياسين «الدين والتدين» (ص٣٧٥).

تشريعي ولو متأخر، تأصيلًا نصيًّا، فظهرت عبارة «ما رآه المسلمون حسنًا فهو عند الله حسن» في شكل حديث مرفوع إلى الرسول ﷺ وهو بحسب العلائي نصٌ لا وجود له أصلًا في كتب الحديث ولا بسند ضعيف، وإنما هو من قول عبد الله بن مسعود موقوفًا عليه، وقد أخرجه أحمد في مسنده، وهذا نموذج لعملية «**القلب**» التي يتحول من خلالها مفهوم فقهي أو أصولي إلى نص عبر الرواية بسبب التداخل الزمني والعضوي بين التحديث والفقه»[1].

والعجيب هنا أن عبد الجواد هنا لم يستطع التحرر من قيود المصطلح الاسبينوزي فذكره كما هو «القلب»، وطبّقه بنفس التطبيق الذي سبق ذكره عن سبينوزا!

و**الأعجب من هذا**؛ أنه يذكر حديث ابن مسعود رضي الله عنه، ويقول ظهر في شكل حديث مرفوع؛ ثم يستشهد بكلام العلائي أنه «لا وجود له أصلًا في كتب الحديث»!

وهذا الاستشهاد يدل على الهشاشة العلمية التي يتمتع بها المستشار، فهو لا يستطيع فَهم كلام العلماء على وجهه المعروف عندهم، فالعلائي لم ينقل هذا الذي ادعاه عبد الجواد ياسين، وإنما قال: «لم أجده مرفوعًا في شيء من كتب الحديث أصلًا، ولا بسند ضعيف بعد طول البحث

---

(١) ياسين «الدين والتدين» (ص٣٧٧).

وكثرة الكشف والسؤال، وإنما هو من قول عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه موقوفًا عليه»[1].

وأدنى من له صلة بالعلم يعرف مراد العلائي هنا، فالفرق كبير جدًّا بين أن تُصَدِّر كلامك:

بأنه **(نصٌ لا وجود له)** كما فعل ياسين، وبين أن تنقل عنه قوله: «**لم أجده مرفوعًا في شيء من كتب الحديث أصلًا**»!

فالعلائي رَحِمَهُ ٱللَّهُ يقول: «لم أجده مرفوعًا»؛ أي: لم أعثر عليه منسوبًا إلى النبي ﷺ من كلامه، وإنما الثابت أنه من كلام عبد الله بن مسعود رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ.

فجاء المفكر فاستهوته العبارة وظن أنها تعينه على ما يريد، فأخذها وحوّر فيها، وهو يعلم أن القارئ لن يلتفت لإشارته بأنها من كلام مسعود بعد تصديره الحكم بأنه «**لا وجود له**»! فهذا يقدح في الأمانة العلمية التي ينبغي أن تتوفر فيه شخص يريد أن يؤسس مشروعًا فكريًّا.

ثم قال المستشار عبد الجواد: «وقد أخرجه أحمد في «مسنده»»، والسؤال هنا، كيف أخرجه؟

(١) انظر: السيوطي «الأشباه والنظائر» (ص١٢٨)، وابن ابن نجيم «الأشباه والنظائر» (ص٧٩).

مَن يرجع للحديث عند أحمد في «مسنده»[1] يجده مخرّجًا موقوفًا على ابن مسعود أصلًا، لا كما تُوهِم عبارة المستشار بأن أحمد ممن ظهر عنده الحديث في شكل حديث مرفوع!

والحقيقة أن إيراد المستشار هذا النص عن الإمام العلائي يُدينه ولا ينفعه؛ وذلك أنه إذا كان العلائي يتبع منهج علماء الحديث في التدقيق وحتى يقول احتاج أن يبحث في كل كتب الحديث التي كانت متاحة وقتها بالطريقة الأولية جدًّا، ثم يبحث في الأسانيد الضعيفة أيضًا، حتى أكثر من سؤال العلماء عنده، فقط ليُثبِت نسبته للنبي ﷺ من عدمه! فيقول: «بعد طول البحث وكثرة الكشف والسؤال»، هذا مع كونه ثابتًا عنده من حديث ابن مسعود موقوفًا، أبعدَ هذا يتبجح المفكر ويقول: إن أمثال هؤلاء العلماء غاب عنهم جميعًا واستُغفلوا بل وضلوا جميعًا ليتقوّلوا على رسول الله ﷺ فينسبوا إليه ما لم يقله؟!

والسؤال للمستشار: نحن هنا بين أمرين؛ إما أن نُصدّق العلائي فيما ذكره أم نكذِّبه؟!

فإن صدّقناه فيما نقلته أنتَ عنه؛ فما الذي يجعلنا لا

(١) انظر: «المسند» (١/ ٣٧٩)، (٣٦٠٠)، وقال الشيخ أحمد شاكر في تعليقه على المسند: «إسناده صحيح، وهو موقوف على ابن مسعود».

نُصدّقه في شهادته على بقية الأحاديث التي تدَّعي أنها عبارة عن اجتماع وعُرف؟! وهو وبقية العلماء من لدن الصحابة إلى يوم الناس هذا يشهدون على تلك الأحاديث أنه مرويات عن النبي ﷺ بالإسناد!

ثم يصل عبد الجواد ياسين في بحثه إلى أن الأحاديث التي كان النبي ﷺ يُحدّث بها الصحابة كلها مختلقة حيث عمد هؤلاء الأصحاب ـ بحسب طرحه ـ إلى اختلاق نص من المعاملات اليومية والأحداث الاجتماعية، والعرف الذي بينهم من قبل الإسلام أصلًا فخرج من هذا المزيج هذه السُّنَّة التي غلط المسلمون في فهمها وحملها على أنها من كلام النبي ﷺ مدة أربعة عشر قرنًا؛ ألف وأربعمائة سنة والمسلمين يتدينون بشيء من صنع أيديهم!

فيقول شارحًا عملية البناء الهزلية هذه:

«وهو ما يعني في النهاية تحويل العُرف إلى نص، وقد جرى ذلك عبر عملية مركبة تضمنت على نحو من التداخل الزمني والموضوعي:

ـ استخلاص سنن الرسول من السنن المعرفية.

ـ تفريغ هذه السُّنن في صيغة الرواية (الأحاديث) القابلة للتدوين.

ـ تفريد هذه الأحاديث بوصف السُّنَّة وإسباغ حجية النص عليها.

ـ تزامن ذلك بالنتيجة مع طلب متزايد ومفتعل على الرواية المرفوعة»[1].

ثم وبِنَاءً على تلك المقدمات المتهافتة التي تضحك الثكلى يخرج بالنتيجة التالية:

أنه «وفقًا لهذا الطرح تبدو إشكالية الحديث/السُّنَّة، باعتبارها خلقًا لنص جديد حامل لاجتماعيات تاريخية محلية»[2].

فأي استخفاف واستهزاء بالقاريء بعد كل هذه المغالطات المنطقية فضلًا عن المغالطات الشرعية والعلمية التي يصر المستشار أن ينقلها بهذه الوثوقية المزيفة.

* * *

• التنقص من الخلفاء الراشدين وعدم إدراكهم للتناقض بين جوهر الدِّين وفكرة الحرب، وتقصيرهم في الدعوة في البلاد المفتوحة.

هكذا يسير الباحث مع نتائج المستشار عبد الجواد ياسين، فحسب استنتاجاته حتى الآن فإن الكتاب «القرآن الكريم» مشكوك فيه وفي طريقة جمعه وفي فهم الصحابة له، والسُّنَّة هي في الأصل أعراف الناس في الجاهلية والإسلام، وضعت في قوالب روائية فخرج لنا هذا المنتج!

---

(١) ياسين «الدين والتدين» (ص٣٩٧).

(٢) ياسين «الدين والتدين» (ص٣٩٩).

وبقي للمستشار بعدما عمد إلى هدم النص ونزع القداسة منه، أن يستدير لحامليه!

وأول هؤلاء: الصحابة، وأعلاهم كعبًا: هم الخلفاء، وقد كان؛ فبدأ بأبي بكر الصديق رضي الله وأخذ يُقَرِّر، أن «قتال الناس على الدِّين، وهو مناف لجوهر الدِّين في ذاته بحكم الطبيعة الاختيارية للإيمان والأخلاق»[١].

«الفتوح العسكرية مشروع الدولة لا شرع الدين... بالنسبة للخلفاء الأوائل (الراشدين) الذين لم يدركوا التناقض بين جوهر الدين وفكرة الحرب المقدسة بسبب طبيعة العقل الديني ذاته»[٢].

ثم استدار إلى عمر رضي الله عنه، ونقل عنه استغلال جمهور المقاتلين، في مشروع الغزو! فقال:

«وقد استخدمهم الخليفة الثاني عمر في مشروع الغزو الآخذ في التوسع، وهو يعلم أن الدين ـ الذي لم يستقر بعد في النفوس ـ ليس الدافع الذي يمكن أن يعول عليه»[٣].

وبطبيعة الهاجس الحداثي الاستشراقي كان الغزو ذات أهداف سياسية توسعية، وليس بغرض ديني، وحتى تكمل

(١) ياسين «الدين والتدين» (ص٣٦١).
(٢) ياسين «الدين والتدين» (ص٣٦١).
(٣) ياسين «الدين والتدين» (ص٣٦٢).

الصورة القاتمة فإن هؤلاء الغزاة لم يكونوا يهتمون بالدعوة! وهذا ما لم يجده المستشار في مراجع المستشرقين فذكر أنه «**ليس في المصادر ما يشير إلى برامج تبشيرية أو دعوية مجهزة لعرض مبادئ الدِّين على الرعايا الجدد في أعقاب الفتوح**»!

نعم؛ هؤلاء هم الصحابة في تصوُّر المستشار في نظريته التي يؤسس لها، مجموعة من المنتفعين المتعطشي للقتل، وكان جهادهم لمشاريعهم السياسية الخاصة؛ لأنهم «لم يدركوا» التناقض بين جوهر الدِّين وفكرة الحرب المقدسة بسبب طبيعة العقل الديني ذاته!

- **التعريض بروايات الصحابة؛ كأبي هريرة والعبادلة، وأن كعب الأحبار وهؤلاء الصحابة من أسباب حضور التراث اليهودي في النصوص الصريحة[1].**

- **اتهام الكاتب لأبي هريرة ووصفه بالنفاق في الرواية لصالح معاوية** رضي الله عنهما[2].

يرى عبد الجواد ياسين أن تسرب الإسرائيليات إلى داخل بنية الرواية يُفسِّر حضور التراث اليهودي بشكل واضح في النصوص «الصحيحة»!

---

(١) ياسين «الدين والتدين» (ص٣٧٩، ٣٨٠).

(٢) ياسين «الدين والتدين» (ص٣٨٠، ٣٨١).

ويبرز التداخل اللاحق على وفاة الرسول ﷺ، يقول: و«كنموذج تقليدي يمثل أبو هريرة واحدًا من المعابر المبكرة التي دخلت من خلالها المرويات اليهودية إلى الحديث. أكثر أبو هريرة من الرواية عن كعب الأحبار...».

ثم أدخل العبادلة على نفس الخط التسريبي بزعمه فقال:

«وروى عن كعب بعض الصحابة الآخرين، كالعبادلة الثلاثة، ومن خلالهم تسربت يهوديات كعب إلى كتب التحديث»، ثم لم يستطع المستشار أن يمضى دون أن يقع في أبي هريرة رضي الله عنه، فذكر حديث «الخلافة بالمدينة والملك بالشام» ثم قال:

«هذا حديث من (أمويات) أبي هريرة المتعددة التي كان يُحدِّث بها نفاقًا لمعاوية، ودعمًا لسلطته التي انتقلت بعاصمة الخلاف إلى دمشق»![1].

وكما سبق؛ فمَن هان عليه أن يتنقص من كلام رب العالمين، وكلام النبي ﷺ، ويشكك في الخلفاء الراشدين المهدين، فلن يصعب عليه أن يتكلم في أي أحد كائنًا من كان.

والكلام الذي أطلقه هذا الاتجاه على أبي هريرة رضي الله عنه،

(١) ياسين «الدين والتدين» (ص٣٨٠).

بات من الشهرة والاستهلاك حتى عدَّها عبد الجواد نفسه نموذجًا تقليديًّا، وبنظرة سريعة في كتاب أبي رية، أو كتاب «الأنوار» للعلَّامة عبد الرحمٰن المعلمي تجد كل هذه المقالات والاستشهادات التي يحاول المستشار إعادة تدويرها وتقديمها في ثوب نخبوي، وكان أولى للمستشار ألا ينزل إلى هذا المستوى من الانتحال والنقل عن أطروحة شعبية مثل كتاب أبي رية، ولا حاجة في التعقيب أو تزييف ما أورده ياسين هنا، فقد تكفّل بهذا أهل العلم في ردهم على مثل أبي رية[1]، لكن يجدر التنبيه على فهم الكاتب للحديث الذي ساقه حيث خالف ما فَهِمه البعض من ظاهر الحديث بأن «فيه إشعارًا بأنَّ معاوية بعد تسليم الحسن لم يَصِر خليفةً»[2].

فهذا الحديث نفسه يمكن أن يكون دليلًا إضافيًّا على شدة إنكار أبي هريرة على بني أمية، وهي معروفة، كما اشتد عليهم لما منعوا أن يُدفَن الحسن بن علي مع جَدِّه ﷺ وقوله لمروان في ذلك: «**والله ما أنتَ بِوالٍ، وإن الوالي لغيرُك، فدعه! ولكنك تدخل فيما لا يعنيك، وإنما تريد بهذا إرضاء من هو غالب عنك**»؛ يعني: معاوية.

---

(١) انظر مثلًا: المعلمي «الأنوار الكاشفة، وكلامه على الحديث» (ص١٢٧)، وفي «كعب الأحبار» (ص١٣٢)، وما بعدها.

(٢) انظر: القاري «مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح» (٩/ ٤٠٤٣) (ح٦٢٧٩).

ومن المتواتر عنه: تعوُّذه بالله من عام الستين وإمارة الصبيان، وكان يعلن هذا ومعاوية حيّ، وذلك يعني موت معاوية وتأمر ابنه يزيد، وقد كان ذلك عام الستين بعد موت أبي هريرة بمُدَّة[1].

* * *

• اتهام الكاتب للإمام الشافعي في تنصيب الرواية في موقع السُّنَّة وإسباغ حجية النص عليها.

من أكثر الشخصيات الإسلامية التي تناولها الاتجاه الحداثي والعلمانيون بصفة عامة هو: الإمام محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، فهو يُمثّل حقيقة إشكالية كبيرة وعقبة كؤودًا في طريق مشاريعهم الفكرية الحداثية، **ويرجع ذلك لسببين رئيسيين**[2]:

الأول: أن الشافعي يعد أبرز من شاد أُسسًا منهجية راسخة، تضبط طريقة تفكير العقل المسلم وطريقته في الاستدلال والتعامل مع النصوص واستنباط الأحكام، وكيفية فهم النص، وطريقة التعامل الصحيح معه، وضوابط تفسيره وتأويله.

---

(١) ينظر: المعلمي «الأنوار الكاشفة»، مرجع سابق (ص٢٨٦).

(٢) أحمد قوشتي «موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي؛ عرض ونقد» (ص٥١، ٦١)، بتصرف.

الثاني: تأصيله لمبدأ عمومية النصوص، واشتمالها على تشريع واضح لكل ما ينزل بالمكلف من نوازل، بحيث لا يتصور وجود مسألة ما أو فعل من أفعال المكلفين لا تتضمن النصوص حكمه إما صراحة، وإما على سبيل الاستنباط منها، وإلحاق ما لا نص فيه بما فيه نص.

وبحسب عبارة الشيخ أبو زهرة استطاع الشافعي أن يصوغ «قانونًا جامعًا يعرف به الصحيح من السقيم من الآراء»[(١)]؛ بل قد رأه البعض مقابلًا لأرسطو ودوره في الفكر اليوناني، حيث استطاع الشافعي بما تحصَّل له من المجموعات الفقهية المختلفة الألوان والنواحي والاتجاهات أن يستنبط ضوابط يستطيع الفقيه إن استمسك بها أن يقرب من الصواب ولا يباعده[(٢)].

وبالعودة إلى المستشار عبد الجواد في حديثه عن الشافعي يقول: إن «مكمن الخطورة في خطوة الشافعي الأصولية التي أدت إلى تنصيب الرواية في موقع النص إلى

(١) أبو زهرة «الشافعي: حياته وعصره وآراؤه وفقهه» (ص٣٤٨).

(٢) أبو زهرة «الشافعي: حياته وعصره وآراؤه وفقهه» (ص٣٤٨)، وانظر: علي سامي النشار «مناهج البحث عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي» (ص٨٤)، وفيه يقول: «وقد دعا كل هذا إلى اعتبار الشافعي في العالم الإسلامي، وفي الدراسات الإسلامية مقابلا لأرسطو في العالم الهليني، وفي الدراسات اليونانية». مستفاد بدلالة «موقف الاتجاه الحداثي» د. أحمد قوشتي.

جوار القرآن، وهو ما يعني أننا حيال تطور جسيم في بنية التدين الإسلام، يتمثل في خلق (نص) جديد لم يكن موجودًا بهذه الصفة لما يزيد عن قرنين من عمر الإسلام»[1].

وبطبيعة الحال؛ هذا أمر يمكن تَفَهُّم خطورته على عبد الجواد ياسين وأطروحته، فهو يؤسس لسحب القداسة التامة من أي نص حديثي بدعوى أنه اجتماعي قادم إلى النص من العرف، وليس وحيًا ولا موصولًا بالنبي ﷺ؛ بل تم «اختلاقه» بعد وفاة المؤسس ﷺ، ثم يقول عن الشافعي إن اهتمامه كان منصبًا على «تأصيل سلطة الحديث، كمرادف لمعنى السُّنَّة، وتأصيل سلطة السُّنَّة كجزء من معاني الوحي باعتبارها منقولة عن الرسول»[2].

والحقيقة؛ أن كل هذه المقولات ليست جديدة على كامل الاتجاه الحداثي العلماني، فهي تُهم وافتراءات جاهزة لا يستحون من ترديدها وإعادة تدويرها واجترارها في مصنفاتهم المختلفة، ويختلفون فقط في التصريح أو التلميح حسب الواقع المتاح.

وبداية من القرآن الكريم:

فمنهم: من يسير معه بدعوى الحفاظ على النص من

---

(١) ياسين «الدين والتدين» (ص٣٧٨).

(٢) ياسين «الدين والتدين» (ص٣٧٧).

التسرب والفهم المغلوط كما فعل عبد الجواد ياسين، مع الطعن بطريقة ماكرة في الجمع وحفظ النص الإلٰهى وطريقته تقترب حد التطابق من طريقة عبد المجيد الشرفي حيث يرى أن الخلافات بين السُّنَّة والشيعة «يمكن أن تدل على أحداث معينة واكبت عملية الجمع والتدوين، وجعلتها مشوبة ببعض النقائص مثل أي عملية بشرية»(١).

ومنهم: مَن يحاول نزع القداسة الإلٰهية عنه وجعله كأيّ نص ديني متأثر بالواقع الذي نزل فيه، كما يفعل نصر حامد حين يقول مثلًا: «والمصدر الإلٰهى لتلك النصوص لا يلغي إطلاقًا حقيقة كونها نصوصًا لغوية بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي»(٢)، وقد يصل الأمر من الجراءة على الله تعالى ورسوله والاستهانة بكلام الله سبحانه أن يكون كما يريد أركون: «فيما يتعلق بالقرآن بشكل خاص، فإني سأدافع عن طريقة جديدة في القراءة...، إن القراءة التي أحلم بها هي قراءة حرة إلى درجة التشرد والتسكع في كل الاتجاهات.. إنها قراءة تجد فيها كل ذات بشرية نفسها سواء أكانت مسلمة أم غير مسلمة أقصد قراءة تترك فيها الذات الحرية لنفسها ولديناميكيتها الخاصة في الربط بين الأفكار والتصورات انطلاقًا من نصوص مختارة

(١) عبد المجيد الشرفي وآخرون «في قراءة النص الديني» (ص٢٢، ٢٣).
(٢) أبو زيد «النص والسلطة والحقيقة؛ إدارة المعرفة وإدارة الهيمنة» (ص٩٢).

بحرية من كتاب طالما عاب عليه الباحثون فوضاه ولكنها الفوضى التي تحبذ الحرية المتشردة من كل الاتجاهات»[1].

هكذا يصف هذا المفكر كلام الله سبحانه، المقدس، القرآن الكريم، ويصفه بالفوضى ويريد قراءته بطريقة حرة إلى درجة التشرد والتسكُّع!

ومن الطرق الناعمة في بث الشكوك ما يشبه طريقة المستشرقين في عدم التأكد من حصول التحريف أو نفيه كما يفعل محمد عابد الجابري حيث يرى أنه ليس ثمة أدلة قاطعة على حدوث زيادة أو نقصان في المصحف الذي بين أيدي الناس منذ جمعه زمن عثمان، أما قبل ذلك وفي مرحلة تفرق القرآن في الصحف بين الصحابة فمن «الجائز أن تحدث أخطاء حين جمعه زمن عثمان أو قبل ذلك، فالذين تولوا هذه المهمة لم يكونوا معصومين»![2]، هكذا يتم اللعب بأصل الإسلام وكلام الله المنزل المحفوظ، تحت دعوى (ليس ثمة أدلة قاطعة) و(من الجائز أن تحدث أخطاء)!

ومن الطرق المتبعة والمصرح بها من قبل الحداثيين أنفسهم طريقة «الأشكلة» بحيث إثارة الأسئلة والإشكالات

---

(١) أركون «الفكر الأصولي واستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي» (ص٧٦).

(٢) الجابري، محمد عابد «مدخل إلى القرآن الكريم: الجزء الأول في التعريف بالقرآن» (ص٢٣٢).

حول النصوص والقضايا ونفث سموم الشبهات لزعزعة الإيمان لدى المطالِع لمثل هذه السخافات التي تفتقد لأدنى معايير المنهج العلمي، يقوم بهذا هشام جعيط في أسئلته حول سلامة القرآن من التحريف حيث يُصرِّح «ولا ندري فعلًا هل أن ترتيب القرآن وعناوين السور كان من عمل النبي ذاته أو من عمل لجنة عثمان؟ وهل وقعت زيادات في صلب النص؛ أي: إقحام كلمات أو عبارات لم يبح بها النبي، أو حصل إسقاط لبعض العبارات نُسيت أو لم تسجل؟! رأيي أن هذا محتمل في حالات قليلة مثلًا عبارة: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ لا تنسجم مع نسق الآية التي وضعت فيها»[1].

هكذا يستدل المفكر على التحريف لأن الآية التي سماها «عبارة» إشعارًا بإقحامها لا تنسجم بحسب مزاجه وفهمه مع نسق الآيات التي وضعت فيها!

وقد فطن المفكر الكبير لهذا وغفل عنه كل العرب المخالفين للدعوة من الأقحاح أصحاب اللسان والذوق العربي والمعلقات والأشعار الذين كانوا يبحثون عن أي شيء يُشغّبون به على دعوة النبي ﷺ، حتى جاء جعيط بعد أربعة عشر قرنًا فاكتشف هذا الدليل!

أما رأي الحداثيين في السُّنَّة النبوية والحديث الشريف

---

(١) جعيط، هشام «تاريخية الدعوة المحمدية في مكة» (ص٢٢، ٢٣).

فهو أظهر وأوضح، وهذا بطبيعة الحال غير مستغرب على من يطعن في كلام الله تعالى المحفوظ، وهم كما في الحديث عن القرآن مجمعون على ما سبق ذكره من كلام عبد الجواد ياسين، من أنها صنيعة السلطة السياسية، وأن عملية الجمع تمت في داخل مناخ ثقافي واجتماعي كانت الأهداف الدنيوية غالبة ومسيطرة على كل هدف ديني[1].

أما بقية الاتهامات والافتراءات حول الصحابة ورواة الصحاح كالبخاري ومسلم والكلام على الأئمة فهذا أيضًا محل اتفاق عندهم وعليه تقوم أطروحاتهم كما سبق الإشارة إليه في التعقيب.

وبعد؛ فقد هذه كانت بعض أهم النتائج التي وصل لها الكاتب في تأصيله لنظرية الدِّين والتدين في الاتجاه الحداثي مع ذكر بعض أقوال غيره لبيان اتفاق هذا الاتجاه على الطرح المخالف لتعاليم ومنارات الإسلام الثابتة من الكتاب والسُّنَّة، وبقي التنبيه على أمر سبقت الإشارة إليه عند الحديث عن تعليقات القراء حول أطروحة عبد الجواد ياسين وكتابته الغامضة والنخبوية المتعالية، وهو ما يمكن معالجتها في ملاحظة:

---

(١) انظر: مصطفى باحو «العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام» (ص٢٠٣، ٢٠٥)، وأيضًا: الحارث فخري «الحداثة موقفها من السُّنَّة» (ص١٢١)، وما بعدها.

- **تقنيات الاتجاه الحداثي:**

يستخدم أصحاب كل اتجاه عدة تقنيات وآليات للعمل على دعوة وجذب الجمهور للمنتج الفكري الخاص بهم، وهذا ظاهر حتى في تاريخ الدعوات، فنجد مثلًا أن القرآن الكريم ذكر من آليات الدعوة: البيان والوضوح، قال تعالى: ﴿قُلْ هَٰذِهِۦ سَبِيلِىٓ أَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱللَّهِ ۚ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا۠ وَمَنِ ٱتَّبَعَنِى ۖ وَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١٠٨﴾﴾ [يوسف: ١٠٨]، وقال سبحانه: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴿٤﴾﴾ [إبراهيم: ٤].

وأشار القرآن أيضًا لآليات المخالفين، كـ«**التكذيب**» والاتهام بالسحر والجنون،كما قال الله تعالي: ﴿وَعَجِبُوٓا۟ أَن جَآءَهُم مُّنذِرٌ مِّنْهُمْ ۖ وَقَالَ ٱلْكَٰفِرُونَ هَٰذَا سَٰحِرٌ كَذَّابٌ ﴿٤﴾﴾ [صٓ: ٤]، وهذه آلية مطردة في الدعوات المختلفة، فيذكر القرآن الكريم أيضًا عن موسى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِـَٔايَٰتِنَا وَسُلْطَٰنٍ مُّبِينٍ ﴿٢٣﴾ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَهَٰمَٰنَ وَقَٰرُونَ فَقَالُوا۟ سَٰحِرٌ كَذَّابٌ ﴿٢٤﴾﴾ [غافر: ٢٣، ٢٤]، ولذلك حكي القرآن هذا الاطراد وأعقبه بسؤال استنكاري يدل على مدى الموافقة بين الأمم في الصد الذي بلغ شكل التواصي، فقال: ﴿كَذَٰلِكَ مَآ أَتَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا قَالُوا۟ سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ ﴿٥٢﴾ أَتَوَاصَوْا۟ بِهِۦ ۚ بَلْ هُمْ قَوْمٌ طَاغُونَ ﴿٥٣﴾﴾ [الذاريات: ٥٢، ٥٣].

ومن التقنيات والآليات التي استخدمها مشركو قريش في الصد عن الدعوة المحمدية خاصة: «**التوفيد**» وهي آلية مستعملة إلى يوم الناس هذا، واستعملها المستشرقون واتباعهم بصورة كبيرة، وأشار إليها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٌۗ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾﴾ [النحل: ١٠٣].

وسبقت الإشارة إلى تلك التقنيات من قول بشر المريسي (ت٢١٨هـ) حين قال لاتباعه: «**إذا احتجوا عليكم بالقرآن فغالطوهم بالتأويل، وإذا احتجوا بالأحاديث فادفعوها بالتكذيب**»[1]، وما ذكره العلَّامة اليماني من وجود ثلاثة تقنيات في تعامل الاتجاهات المنحرفة مع النصوص، حين قال: «ونظام المتقدمين: التحريف، ونظام المتوسطين: زعم أن النصوص النقلية لا تفيد اليقين والمطلوب في أصول الدين اليقين؛ فعزلوا كتاب الله وسُنَّة رسوله عن أصول الدِّين، ونظام بعض العصريين التشذيب»[2].

أما أصحاب الاتجاه الحداثي فلهم تقنيات وآليات كثيرة منها ما سبق ذكره من التكذيب بالنصوص الشرعية الثابتة،

---

(١) انظر: ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (٥/٢١٨)، وابن القيم «الصواعق المرسلة» (٣/١٠٣٨).

(٢) عبد الرحمٰن المعلمي «الأنوار الكاشفة» (ص٢٣).

والتحريف والتشذيب، وأظهرها تلك التقنيات ما أشار إليها القُرّاء في التقييم الذي مرّ حول كتاب الدين والتدين[1] للمستشار عبد الجواد ياسين حيث قالوا: إن الكتاب «**جاء بلُغة تشق على من أراد الدخول المباشر لمناقشة أمر يتعلق بما تضمنه**»، وأنه لغته جاءت «**نُخبوية**»، «**أكاديمية معقدة**»، وهذه الأوصاف يمكن معالجتها تحت اسم:

تقنية الغُمُوض[2]:

يستطيع المتابع للمنتجات الفكرية الحداثية ملاحظة المحاولات الدائبة التي يبذلها الكُتّاب العرب لانتاج حقيبة مصطلحية وعائلة مفاهيمية خاصة لكل واحد منهم، والعمل على اصطحاب تلك المفاهيم وضخها في مصنفاتهم بشكل استعراضي خاص وبشكل ربما يخالف قواعد اللغة والمعاني الأساسية المعروفة من تلك الكلمات، لخلق نوع من الإرهاب الفكري ينقدح في ذهن القاريء والسامع لتلك المعاني الغامضة وبث روح من الهزيمة الثقافية أمام تلك العبارات غير المطروقة في اللسان العربي.

والحقيقة؛ أن هذه تقنية قديمة عُرفت في التراث

---

(١) سبق الحديث عن ذلك في المدخل.

(٢) ينظر في هذا: إبراهيم السكران «مآلات الخطاب المدني، مبحث سلطة الغموض» (ص٢٤٠)، وما بعدها، وأقد أفدت كثيرًا بدلالته على النصوص، فرّج الله عنه.

الإسلامي والغربي أيضًا، فهذا شيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ) يشرح تلك التقنية في أن «هؤلاء عمدوا إلى ألفاظ مجملة مشتبهة تحتمل في لغات الأمم معاني متعددة وصاروا يُدخلون فيها من المعاني ما ليس هو المفهوم منها في لغات الأمم ثم ركّبوها وألفوها تأليفًا طويلًا بنوا بعضه على بعض وعظّموا قولهم وهولوه في نفوس مَن لم يفهمه، ولا ريب أن فيه دقة وغموضًا؛ لما فيه من الألفاظ المشتركة والمعاني المشتبهة»[١].

ثم يوضح ابن تيمية الهدف المحوري من تلك التقنية بأنه الإلجاء إلى «ترك الاعتراض» خشية الوقوع في معرّة الجهل، فيقول:

«فإذا دخل معهم الطالب وخاطبوه بما تنفر عنه فطرته فأخذ يعترض عليهم قالوا له: أنتَ لا تفهم هذا! وهذا لا يصلح لك، فيبقى ما في النفوس من الأنفة والحمية يحملها على أن تُسَلّم تلك الأمور قبل تحقيقها عنده وعلى ترك الاعتراض عليها خشية أن ينسبوه إلى نقص العلم والعقل»[٢].

وللأسف الشديد فإن الواقع المعاصر يؤكد هذا التفسير

(١) ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ١٧١).

(٢) ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (١/ ١٧١).

بكل وضوح، فكم من الشباب المتطلع للتمدن والظهور بمظهر المتحضر ألجأه خوفه أن يوصم بالجهل والرجعية ونقص العلم والجهل إلى تجشم أمور ومسايرة أوضاع بل وترديد أفكار لا تمت للإسلام بصلة، فربما ادعى بعض الشباب أنه ملحد لأن العلم التجريبي والثقافة المدنية لا تقر العقائد الغيبية والماورائيات، وربما تجاسر بعضهم وتنقص من بعض الصحابة الكرام رضوان الله عليهم بدعوى رفض الاستبداد والظلم، إلى آخر تلك القضايا التي تبين السلطة الفكرية التي تبسطها تلك التقنية على عقول بعض البسطاء وقليلي الاطلاع وضعيفي الشخصية.

وفي نص بديع للإمام الخطابي (ت٣٨٨هـ) يُوضح قِدَم ذلك النمط وتلك التقنية، فيقول:

«واعلم أن الأئمة الماضين والسلف المتقدمين لم يتركوا هذا النمط من الكلام وهذا النوع من النظر عجزًا عنه ولا انقطاعًا دونه وقد كانوا ذوي عقول وافرة وأفهام ثاقبة وقد كان وقع في زمانهم هذه الشبه والآراء وهذه النحل والأهواء وإنما تركوا هذه الطريقة وأعرضوا عنها لما تخوفوه من فتنتها وحذروه من سوء مغبتها وقد كانوا على بيِّنة من أمرهم وعلى بصيرة من دينهم لما هداهم الله له من توفيقه وشرح به صدورهم من نور معرفته ورأوا أن فيما عندهم من علم الكتاب وحكمته وتوقيف السُّنَّة وبيانها غناء ومندوحة

عما سواهما»[1].

أما في التراث الغربي، فيذكر برتراند راسل (ت١٩٧٠م) ذلك الغموض الغالب على كتابات هيجل (ت١٨٣١م) وأنها كتاباته من أصعب المؤلفات في النتاج الفلسفي بأكمله، ويصف أسلوبه في الكتابة بالثقيل والردئ بسبب ذلك «الغموض الذي يغلب عليها»[2].

ومما يُساعد على تَفَهُّم ذلك الغموض في كتاب عبد الجواد ما يؤكده راسل عن تأثُّر هيجل بـ«اسبينوزا» في فكرة المطلق! كما يقول: «وهكذا ينادي المبدأ الجدلي بأن المطلق الذي يصل فيه المسار إلى نهايته، هو الحقيقة الوحيدة، وفي هذه الفكرة كان هيجل متأثرًا باسبينوزا»[3]. وهذا نصٌّ مع وجازته إلا أنه كاشف ذلك الغموض الملاحَظ في طرح عبد الجواد، والتي استمده من كتابات اسبينوزا الذي سبق الحديث عن انتحال ياسين لأفكاره.

ويزيد راسل إيضاح الأمر في علاقة الغموض الذي يربط بين هيجل واسبينوزا، فيقول: «لو بحثنا عن تعريف للفكرة المطلقة عند هيجل لوجدناه من الغموض بحيث يغدو

(١) انظر: الخطاني «الغنية عن الكلام وأهله» (ص٨، ٩)، وأيضًا: ابن تيمية «درء تعارض العقل والنقل» (٤/ ٢١).

(٢) رسل «حكمة الغرب» (٢/ ١٣٠).

(٣) رسل «حكمة الغرب» (٢/ ١٣٢).

أمرًا لا جدوى منه...، وفي نواح أخرى يذكرنا هذا المفهوم بإله اسبينوزا؛ الذي كان هو والكون شيئًا واحدًا»[١].

أما ذلك التخبط بين اللفظ وعلاقته بما وضع له، فهو موجود أيضًا في الكتابات الغربية، كما يقول راسل عن فلسفة مارتن هيدجر (١٨٨٩م ـ ١٩٧٦م): «والواقع أن فلسفة هيدجر التي استخدمت مصطلحات في غاية الغرابة تتسم بالغموض الشديد؛ بل إن المرء يضطر إلى القول إن اللغة هنا تسير بلا ضابط»![٢].

وفي بيان قِدَم العلاقة المتوهمة بين الغموض وادعاء العمق، يشير راسل لأعمال الفلاسفة القدماء، وأن أفلاطون (ت٣٤٨ق.م) امتاز بكتابة ظلت استثناءً في تاريخ الفلسفة، فيقول: «فكم من الكتابات الفلسفية ثقيلة، جافة، جوفاء! بل إننا نجد في حالات معينة ما يشبه التقليد الراسخ الذي يقضي بأن تكون الكتابات الفلسفية غامضة معقدة في أسلوبها حتى تكون عميقة»![٣].

ومن الشخصيات المؤثرة بقوة في شخصية المستشار عبد الجواد ياسين: إيمانويل كانت[٤] (ت١٨٠٤م)، وهو من

---

(١) رسل «حكمة الغرب» (٢/ ١٣٢).

(٢) رسل «حكمة الغرب» (٢/ ٢٢٠).

(٣) رسل «حكمة الغرب» (١/ ٨٩).

(٤) صرح بهذا التأثير المستشار عبد الجواد ياسين، في حواره التلفزيوني، =

الشخصيات المتصفة بالغموض أيضًا، كما يقول برنتون: «ما اتصف به كانط من غموض وإطالة مملة، وهي صفات ألمانية»[1].

بهذا يظهر سبب تلك اللغة المتعالية والنخبوية المعقدة التي استخدمها عبد الجواد ياسين في أطروحته «الدين والتدين» ولاحظها القراء وعلَّقوا عليها، واتضح أنها تقنية يستعملها الكُتّاب لإيهام العمق وإثارة نوع من النفوذ والسيطرة الفكرية على ذهن القاريء تطلبا لترك الاعتراض عليهم، وظهر أن من الأسباب أيضًا غموض الطرح الأصلي الذي نقل منه ياسين أطروحته وهو ظاهر جدًّا عند اسبينوزا في رسالته «في اللاهوت والسياسة».

= قناة سكاي نيوز عربية، برنامج «حديث العرب»، حاوره: سليمان الهتلان، بعنوان: «التجديد الديني التدين والعنف الديني»، بتاريخ: (الجمعة ١ يناير ٢٠١٦م).

(١) برينتون «تشكيل العقل الحديث» (ص١٦٨).

وفي الختام

أرجو أن أكون وفِّقتُ لبيان الحق وحققتُ طلب مَن تمنى أن يقرأ ردًّا علميًّا وموضوعيًّا على أطروحة المستشار بنفس العمق والمستوى، وقد حاولتُ جهدي أن أُبَيِّن مقصوده بعيدًا عن التهمة والظنة وتعمّدتُ نقل كلامه دون اقتطاع أو تصرف حتى يكون كما أراد صاحبه، وتركتُ الحكم على المقولات الشنيعة التي يسوقها اتقاء للتشغيب والبعد عن محل النزاع، وحاولت أن أُصَحّح ما يمكن حمله على الصحة، مع كونها «إن صح بعضها لا يخلو من حشو وإطالة وذكر ما لا يفيد، ووقف الاستدلال على ما لا يتوقف، وإدخال ما ليس من مقدمات الدليل في المقدمات، فهي دائرة بين تغليط وتضييع، وبين الباطل الصريح الحشو القبيح»[١].

والله أسأل أن يردنا إليه عبده عبد الجواد إليه، ويلهمه

(١) ابن تيمية «تنبيه الرجل العاقل على تمويه الجدل الباطل» (ص٤٢١).

رشده، ويختم له بالإسلام وأن يُمهله حتى يرجع إليه.

فالعبد بكل حال مفتقر إلى الله في أن يهديه ويلهمه رشده؛ فإذا حصل له علم بدليل عقلي، فهو مفتقر إلى الله في أن يُحدث في قلبه تصور مقدمات ذلك الدليل ويجمعها في قلبه، ثم يُحدث العلم الذي حصل بها.

وقد يكون الرجل من أذكياء الناس وأحدّهم نظرًا ويعميه عن أظهر الأشياء، وقد يكون من أبلد الناس وأضعفهم نظرًا ويهديه لما اختُلف فيه من الحق بإذنه، فلا حول ولا قوة إلا به، فمَن اتكل على نظره واستدلاله، أو عقله ومعرفته، خُذِل(١).

اللَّهُمَّ يا مقلب القلوب ثبِّت قلوبنا على دينك، ويا مصرف القلوب صرف قلوبنا إلى طاعتك.

---

(١) ابن تيمية «درء التعارض» (٩/ ٣٤)، بتصرف بسيط.

المراجع والمصادر

- ابن الأثير، المبارك بن محمد، **النهاية في غريب الحديث**، تحقيق: طاهر أحمد الزواوي، محمود محمد الطناحي، د.ط، (المكتبة العلمية، بيروت، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م).

- ابن الجوزي، عبد الرحمٰن بن على، **تلبيس إبليس**، د.ط، (دار القلم، بيروت، ١٤٠٣هـ).

- ابن الجوزي، عبد الرحمٰن بن على، **زاد المسير في علم التفسير**، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط١، (دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٢٢هـ).

- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، **الفوائد**، تحقيق: محمد عزيز شمس، (نشرة: مجمع الفقه الإسلامي بجدة، دار عالم الفوائد، ١٤٢٩هـ).

- ابن تيمية، أحمد بن عبد السلام، **مجموع الفتاوى**، جمع وترتيب: عبد الرحمٰن بن قاسم وابنه، بإشراف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف، (١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م).

- ابن تيمية، **اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم،** تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، د.ط، د.ت، (مكتبة الرشد، الرياض).

- ابن تيمية، **الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح،** تحقيق: على حسن ناصر، عبد العزيز إبراهيم العسكر، حمدان محمد، ط١، (دار العاصمة، الرياض، ١٤١٤هـ).

- ابن تيمية، **الرد على الأخنائي،** تحقيق: الداني بن منير آل زهوي، ط١، (المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٣هـ).

- ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى،** تحقيق: محمد ومصطفى عبد القادر عطا، ط١، (دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ).

- ابن تيمية، **درء تعارض العقل والنقل،** تحقيق محمد رشاد سالم، ط٢، (نشر جامعة الإمام، ١٤١١هـ).

- ابن حجر، أحمد بن علي، **فتح الباري في شرح صحيح البخاري،** د.ط، (دار المعرفة، بيروت، ١٣٧٩هـ).

- ابن خلدون، عبد الرحمٰن بن محمد، **المقدمة،** تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، ط١، (دار يعرب، دمشق، ١٤٢٥هـ).

- ابن عبد السلام، عبد العزيز، **قواعد الأحكام،** تحقيق: نزيه حمّاد، وعثمان ضميرية، ط١، (دار القلم، دمشق، ١٤٢١هـ).

- ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري،** ط٣، (دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٤هـ).

- ابن عصفور، علي بن مؤمن، **الممتع الكبير في التصريف،** تحقيق: فخر الدين قباوة، ط١، (دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م).

- ابن فارس، أحمد، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام هارون، د.ط، (دار الفكر، ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م).

- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، **تأويل مختلف الحديث**، تحقيق: محمد محيي الدين الأصفر، ط٢، (المكتب الإسلامي، بيروت، مؤسسة الإشراق، الدوحة، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م).

- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط٢، (دار طيبة، الرياض، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م).

- ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، ط١، د.ت، (دار صادر، بيروت).

- ابن نبي، مالك، **دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين**، د.ط، د.ت، (دار الفكر).

- ابن نجيم، زين العابدين، **الأشباه والنظائر**، تحقيق: زكريا عميرات، ط ١، (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٩م).

- أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي، **البحر المحيط في التفسير**، تحقيق: عادل عبد الموجود، علي محمد معوض، وشارك في تحقيقه: زكريا النوبي، أحمد الجمل، ط١، (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م).

- أبو رية، محمود «**شيخ المضيرة: أبو هريرة**»، ط٤، (مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م).

- أبو زهرة، محمد، **الشافعي: حياته وعصره وآراؤه وفقهه**، د.ط، (دار الفكر العربي، ١٩٧٨م).

- أبو زيد، أحمد، **تايلور**، د.ط، (دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٧).

- آدمس، تشارلز، **الإسلام والتجديد في مصر**، ترجمة: عباس محمود، تقديم: أحمد زكريا الشلق، المركز القومي للترجمة، العدد (٢٦٧٩)، (٢٠١٥).

- أمين، قاسم، **تحرير المرأة**، د.ط، د.ت، (دار كلمات عربية للترجمة، القاهرة).

- انميرات، عبد العزيز، **إشكال المفاهيم في الثقافة العربية الإسلامية المعاصرة: مفهوم الفكر الإسلامي أنموذجا**، بحث منشور في ثلاث حلقات على موقع مركز التأصيل للبحوث والدراسات، الحلقة الثالثة، بتاريخ: (١٧/١/٢٠١١).

- البشير عصام المراكشي، **العلمنة من الداخل: رصد تسرب التأصيلات العلمانية إلى فكر التيارات الإسلامية المعاصرة**، ط١، (مركز تفكر للبحوث والدراسات، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م).

- البغوي، الحسين بن مسعود، **شرح السُّنَّة**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد زهير الشاويش، ط٢، (المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م).

- البغوي، الحسين بن مسعود، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، تحقيق: محمد عبد الله النمر، عثمان جمعة ضميرية، سليمان مسلم الحرش، ط٤، (دار طيبة، الرياض، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م).

- توري، سيكو، **الدين والتدين في الخطاب الإسلامي المعاصر في مصر**، الجامعة الإسلامية العالمية، ماليزيا، نسخة ضوئية، (غير منشور، نسخة ضوئية).

- توري، سيكو، **دراسة تأسيسية لنظرية الدين والتدين**، (غير منشور، نسخة ضوئية، ترقيم إلكتروني).

- الجعبري، حافظ محمد حيدر، **الشيخ محمد عبده وآراؤه في العقيدة الإسلامية؛ عرض ونقد**، (رسالة علمية، إشراف الأستاذ الدكتور سليمان دنيا، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢، رسالة دكتوراه، بالآلة الكاتبة، نسخة مصورة).

- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، **الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، تحقيق: محمد يوسف موسى، على عبد المنعم عبد الحميد، د.ط، (مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م).

- حسين، محمد محمد، **الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر**، ط١، (مكتبة ابن تيمية، ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م)

- الحسيني، عبد الحي بن فخر الدين، **الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، المسمى بنزهة الخواطر وبهجة المسامع والمناظر**، ط١، (دار ابن حزم، بيروت، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م).

- الحكمي، حافظ بن أحمد، **معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول**، تحقيق: عمر بن محمود، ط١، (دار ابن القيم، الدمام، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م).

- الحوالي، سفر بن عبد الرحمٰن، **ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي**، ط١، (دار الكلمة، القاهرة، ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م).

- الحوالي، سفر عبد الرحمٰن، **العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، د.ط، د.ت، (دار الهجرة).

- خان، وحيد الدين، **الدين في مواجهة العلم**، ترجمة: ظفر الإسلام خان، ومراجعة: عبد الحليم عويس، ط٤، (دار النفائس، بيروت، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م).

- خان، وحيد الدين، **المرأة بين شريعة الإسلام والحضارة الغربية**، ترجمة: سيد رئيس أحمد الندوي، مراجعة: ظفر الإسلام خان، ط١، (دار الوفاء، المنصورة، دار الصحوة، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م).

- الخشت، محمد عثمان، **مدخل إلى فلسفة الدين**، د.ط، (دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠١م).

- خلايلي، كمال (مُقدّم)، **العلم في منظوره الجديد**، تأليف: روبرت م. أغروس، وجورح ن. ستانسيو، ضمن إصدارات سلسلة المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، إصدار: ١٣٤.

- خميس بن راشد العدوي، «**الأخلاق الكلية هي القانون الإلٰهي الوحيد**»: **الدين والتدين**، الحلقة الثانية من حوار المستشار عبد الجواد ياسين، موقع مجلة الفلق العمانية، العدد (٣٧)، بتاريخ (٦/مايو/٢٠١٣م).

- دراز، محمد عبد الله، **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، د.ط، د.ت، (دار القلم، الكويت).

- دريسا تراوري، (مقدّم)، مقدمة كتاب **دفاع عن الشريعة**، علال الفاسي، د.ط، (دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ٢٠١١م)

- دين محمد محمد ميرا، **في علم الدين المقارن: مقالات في المنهج**، ط١، (دار البصائر، القاهرة، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م).

- الذهبي، محمد بن أحمد، **تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام**، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط١، (دار الكتاب العربي، بيروت، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧٩).

- الذهبي، محمد حسين، **الدين والتدين**، بحث منشور في مجلة البحوث الإسلامية الصادرة عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء، العدد الأول، (١٣٩٥).

- رايت، وليم كلي، **تاريخ الفلسفة الحديثة**، ترجمة: محمود سيد أحمد، تقديم ومراجعة: إمام عبد الفتاح، ط١، (دار التنوير، بيروت، ٢٠١٠م).

- الرضي الأستراباذي، محمد بن الحسن، **شرح شافية ابن الحاجب**، تحقيق: محمد نور الحسن، محمد الزفزاف، محمد محيي الدين عبد الحميد، د.ط، (دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م).

- الزبيدي، محمد مرتضى، **تاج العروس من جواهر القاموس**، د.ت، د.ط، (دار الهداية).

- زيدان، جرجي، **تاريخ آداب اللغة العربية**، راجعها وعلق عليها د.شوقي ضيف، د.ت، د.ط، (دار الهلال، القاهرة).

- السباعي، مصطفى، **السُّنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**، ط١، (المكتب الإسلامي، دار الوراق، بيروت، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م).

- السكران، إبراهيم بن عمر، **التأويل الحداثي للتراث: التقنيات والاستمداد**، ط١، (دار الحضارة، الرياض، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م).

- السكران، إبراهيم بن عمر، **مآلات الخطاب المدني**، ط١، (مركز الفكر المعاصر، نشر دار الوعي، الرياض، ١٤٣٥هـ).

- سيبويه، عمرو بن عثمان، **الكتاب**، تحقيق: عبد السلام هارون، ط٣، (مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م).

- السيوطي، عبد الرحمٰن، **الأشباه والنظائر**، ط١، (دار الكتب العلمية، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م).

- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، **الموافقات**، تحقيق: مشهور حسن سلمان، ط١، (دار ابن عفان، القاهرة ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م).

- شهيد، الحسان، **نظرية التجديد الأصولي من الإشكال إلى التحرير**، ط١، (مركز نماء للبحوث والدراسات، بيروت، ٢٠١٢م).

- الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان في تفسير القرآن**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي بالتعاون مع مركز البحوث والدراسات، ط١، (دار هجر، القاهرة، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠١م).

- الطعان، أحمد إدريس، **العلمانيون والقرآن**، دار ابن حزم، الرياض، الطبعة الأولى، (١٤٢٨هـ ـ ٢٠٠٧م).

- عادل الطاهري، «**الدين والتدين» أو الإلٰهي والاجتماعي في الظاهرة الدينية: قراءة في كتاب عبد الجواد ياسين**»، مقال نشر بتاريخ (١٣/ ٣/ ٢٠١٤)، موقع «مؤمنون بلا حدود».

- عبد الرحمٰن الخطيب، «**الرد على مزاعم المستشرقَين إجناتس جولدتسيهر ويوسف شاخت ومن أيدهما من المستغربين**» بحث منشور على الشبكة العنكبوتية.

- عبد الرحيم، أحمد قوشتي، **موقف الاتجاه الحداثي من الإمام الشافعي؛ عرض ونقد**، (مخطوط).

- عبد اللطيف، خالد، **مسائل أصول الدين المبحوثة في أصول الفقه: عرض ونقد على ضوء الكتاب والسُّنَّة**، ط١، (مطبوعات الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ١٤٢٦هـ).

- عبد المتعال، صلاح، **التدين الجديد: مناورة حضارية**، مقال منشور بصحيفة الوسط البحرينية، العدد (٢٠١٦)، بتاريخ (١٤ مارس ٢٠٠٨م الموافق ٠٦ ربيع الاول ١٤٢٩هـ).

- عبد المجيد النجار، **القراءة الجديدة للنص الديني**، مقال مُقدَّم إلى مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي، الدورة (١٦)، بالإمارات العربية المتحدة، منشور على الشبكة.

- عبد المنعم، عمرو، **سلفية الواقع وسلفية النص: قراءة في تحولات القاضي عبد الجواد ياسين**، مجلة البيان، العدد (٣١٤).

- العروي، عبد الله، **الأيديولوجيا العربية المعاصرة**، ط١، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٥م).

- العقاد، عباس محمود، **المصدر في اللغات**، مقالة منشور على موقع مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.

- العكبري، عبيد الله، **الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة**، تحقيق: عثمان عبد الله آدم الأثيوبي، رضا بن نعسان معطى، يوسف عبد الله الوابل، حمد بن عبد الله التويجري، ط٢، (دار الراية، الرياض، ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م).

- علي سامي النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، د.ط، (دار النهضة العربية، بيروت، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م).

- الغزالي، محمد بن محمد، **إحياء علوم الدين**، د.ط، (دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م).
- الغزالي، محمد بن محمد، **فضائح الباطنية**، تحقيق: عبد الرحمٰن بدوي، د.ط، د.ت، (مؤسسة دار الكتب الثقافية، الكويت).
- فروم، إريك، **الإنسان بين المظهر والجوهر**، ترجمة: سعيد زهران، تقديم ومراجعة: لطفى فطيم، ضمن إصدارات سلسلة المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، إصدار (١٤٠).
- فروم، إريك، **التحليل النفسي والدين**، ترجمة: فؤاد كامل، د.ط، (مكتبة غريب، القاهرة، ١٩٧٧م).
- الفيروزآباري، محمد بن يعقوب (مجد الدين)، **القاموس المحيط**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشرف: محمد نعيم العرقسوسي، ط٨، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م).
- الفيومي، أحمد بن محمد، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، د.ط، د.ت، (المكتبة العلمية، بيروت).
- القاري، علي، **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، ط١، (دار الفكر، بيروت، ١٤٢٢هـ ـ ٢٠٠٢م).
- القرضاوي، يوسف، **الدين والسياسة: تأصيل ورد شبهات**، د. ط، (إصدارات المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، دبلن، ٢٠٠٧).
- الكفوي، أيوب بن موسى، **الكليات**، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، د.ط، (مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م).

- الكندي، محمد بن يوسف، **السلوك في طبقات العلماء والملوك**، تحقيق: محمد بن علي الأكوع الحوالي، د.ط، (مكتبة الإرشاد، صنعاء، ١٩٩٥م).

- لالاند، أندريه، **معجم لالاند الفلسفي التقني**، مترجم إلى العربية، بعنوان: موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة خليل أحمد خليل، وأشرف عليه: أحمد عويدات، ط٢، (منشورات عويدات، بيروت، باريس، ٢٠٠١م).

- اللالكائي، هبة الله بن الحسن، **شرح أصول اعتقاد أهل السُّنَّة والجماعة من الكتاب والسُّنَّة وإجماع الصحابة**، تحقيق: أحمد سعد حمدان، د.ط، (دار طيبة، الرياض، ١٤٠٢هـ).

- لوبون، غستاف، **حياة الحقائق**، ترجمة: عادل زعيتر، ط١، (دار العالم العربي، ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م).

- محمد أحمد سراج (مترجم)، **في تاريخ التشريع الإسلامي**، للمستشرق الانجليزي ن. ج. كلسون، ترجمة وتعليق: محمد أحمد سراج، مراجعة: الدكتور حسن محمود عبد اللطيف الشافعي، ط١، (المؤسسة الجامعية للدراسة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م).

- محمد بن محمد الخراط، **الدين أم التدين: التفكر من خارج الإطار**، حوار نشره موقع «مؤمنون بلا حدود»، بتاريخ (١٤/٧/٢٠١٤).

- محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، ط٩، (مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩م).

- محمد عبده، **رسالة التوحيد**، تصحيح وتعليق: محمد رشيد رضا، تصدير: د. عاطف العراقي، د. ط، د.ت، (الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة).

- محمد محمد أمزيان، **منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية**، ط٤، (المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هرندن، فرجينيا، ١٤٢هـ ـ ٢٠٠٨م).

- المطيري، منصور زويد، **الصياغة الإسلامية لعلم الاجتماع: الدواعي والإمكان**، ط١، (ضمن سلسلة مطبوعات كتاب الأمة، الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، ١٩٩٣م، العدد ٣٣).

- المعلمي، عبد الرحمٰن، **الأنوار الكاشفة لما في كتاب أضواء على السُّنَّة من الزلل والتضليل والمجازفة**، تحقيق: علي بن محمد العمران، د.ط، (دار عالم الفوائد، نشرة: مجمع الفقه الإسلامي، جدة، ١٤٣٤هـ).

- مفتي، محمد بن أحمد، **نقد التسامح الليبرالي**، (مركز البيان للبحوث والدراسات، عدد ١٢٨، ١٤٣١هـ).

- المناوي، عبد الرءوف، **التوقيف على مهمات التعاريف**، تحقيق: عبد الحميد صالح حميدان، ط١، (عالم الكتب، القاهرة، ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م).

- الميداني، عبد الرحمٰن بن حسن، **أجنحة المكر الثلاثة: التبشير، الاستشراق، الاستعمار، دراسة تحليلية وتوجيه**، ط٨، (دار القلم، دمشق، ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م).

- الميداني، عبد الرحمٰن حسن، **كواشف زيوف في المذاهب الفكرية المعاصرة**، ط٢، (دار القلم، دمشق، ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م).

- النبهان، محمد فاروق، **الاستشراق: تعريفه، مدارسه، آثاره**، د.طـ، (منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (إيسيسكو)، ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م).

- النجار، عبد المجيد، **فقه التدين فهمًا وتنزيلًا**، ط١، (ضمن سلسلة مطبوعات كتاب الأمة، الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، العدد ٢٢، ١٤١٠هـ).

- الندوي، أبو الحسن علي الحسني، **إلى الشباب المسلم المقيم في الغرب**، محاضرة منشورة ضمن «محاضرات إسلامية في الفكر والدعوة» تحقيق: سيد الغوري، ط١، (دار ابن كثير، ١٤٢٢هـ).

- النشار، على سامي، **نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤلهة**، ط١، (دار السلام، القاهرة، ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م).

- النشمي، عجيل جاسم، **المستشرقون ومصادر التشريع الإسلامي**، ط١، (المجلس الوطني للثقافة الآداب، الكويت، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م).

- هويدي، فهمي، **التدين المنقوص**، ط١، (دار الشروق، ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م).

- ويتكروفت، أندرو، **الكفار: تاريخ الصراع بين العالم المسيحي والإسلام**، ترجمة: قاسم عبده قاسم، نشرة: المركز القومي للترجمة، عدد (٢٠٧٢)، الطبعة الأولى، (٢٠١٣م).

- ويلز، ه.ج، **معالم تاريخ الإنسانية**، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد، ط٢، د.ت، (الهيئة المصرية العامة للكتاب).
- ياسين، عبد الجواد، **الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع**، ط١، (دار التنوير، بيروت، القاهرة، ٢٠١٢م).